

UNIVERSIDAD DE MÁLAGA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**EL SINGULAR: EN LA CONFLUENCIA ENTRE
EL PENSAMIENTO DE KIERKEGAARD
Y LA METAFÍSICA DEL SER**

Irene Melendo Millán


Director
Juan A. García González

Tesis Doctoral
Málaga, 2017



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA

AUTOR: Irene Melendo Millán

 <http://orcid.org/0000-0002-5973-7483>

EDITA: Publicaciones y Divulgación Científica. Universidad de Málaga



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

Cualquier parte de esta obra se puede reproducir sin autorización
pero con el reconocimiento y atribución de los autores.

No se puede hacer uso comercial de la obra y no se puede alterar, transformar o hacer
obras derivadas.

Esta Tesis Doctoral está depositada en el Repositorio Institucional de la Universidad de
Málaga (RIUMA): riuma.uma.es



**AUTORIZACIÓN PARA LA LECTURA Y DEFENSA PÚBLICA DE LA
TESIS DOCTORAL DE DÑA. IRENE MELENDO MILLÁN**

Como TUTOR de la formación y actividad investigadora de Dña. Irene Melendo Millán, alumna del programa de doctorado *Estudios avanzados en humanidades*, especialidad de filosofía, que se imparte en la facultad de filosofía y letras de la universidad de Málaga,

Y como DIRECTOR de la tesis doctoral que ha realizado dicha alumna,

AUTORIZO la lectura y defensa pública de su tesis doctoral titulada *El singular: en la confluencia entre el pensamiento de Kierkegaard y la metafísica del ser*

E INFORMO también de que las publicaciones que ha realizado en su período de formación y que ha presentado para avalar su tesis doctoral son originales y no han sido utilizadas en otras tesis anteriores. Me refiero, concretamente a: *El singular como universal*, artículo publicado en la "Rivista di filosofia neo-scolastica" (Milán, Italia), al artículo *Kierkegaard and metaphysics*, aceptado por esa misma revista para ser publicado en 2017, y al artículo *Toward a positive defense of existential truth*, publicado en la revista "Metafísica y Persona" (Puebla, México).

Asímismo, CONFIRMO que sus estancias de investigación en la *Hong Kierkegaard Library* (USA) en los veranos de 2015 y 2016 han sido completamente pertinentes y relevantes para el trabajo llevado a cabo.

Málaga 1.XI.2016



Juan A. García González
Tutor de la doctoranda
y director de su tesis doctoral



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA

Índice

Introducción

I. Postura frente a la verdad

1. Dos retratos.....	19
1.1. <i>Søren Kierkegaard</i>	20
1.2. <i>Tomás de Aquino</i>	24
2. Verdad objetiva y verdad subjetiva	32
2.1. <i>Distintos tipos de conocimiento</i>	40
2.2. <i>Unidad de verdad y bien</i>	44
2.3. <i>Importancia de la voluntad</i>	52
3. Relación entre pensamiento y vida	58

II. Primer acercamiento a la categoría del singular

1. Apunte metodológico.....	67
1.1. <i>Kierkegaard como escritor religioso</i>	68
1.2. <i>Razones para la comunicación indirecta</i>	72
1.3. <i>Correspondencia entre su pensamiento y las obras pseudónimas</i>	80
2. Búsqueda y necesidad de dicha categoría.....	88
2.1. <i>En pos del singular</i>	88
2.1.1. <i>Ligada a su propia vida</i>	89
2.1.2. <i>Pensadores que le guiaron</i>	93
2.2. <i>Una necesidad imperiosa</i>	98
2.2.1. <i>El problema</i>	98
2.2.2. y la solución.....	112
3. Importancia y presencia en sus obras: continuidad y diferencias	114
3.1. <i>La importancia del singular en su vida y su pensamiento</i>	114
3.2. <i>Presencia en las obras pseudónimas y en las edificantes</i>	117

III. “Den Enkelte”

1. La dialéctica del singular	122
1.1. <i>La falsa singularidad del esteta</i>	122
1.2. <i>El singular entre los singulares</i>	128
2. Grados de singularidad	131
2.1. <i>Singular y ejemplar</i>	132
2.2. <i>El trascendental “unidad” y sus grados</i>	135

2.2.1. Los trascendentales en general.....	135
2.2.2. Unidad trascendental.....	137
2.3. Unidad y singularidad.....	140
3. La especie animal y la “especie humana”: una diferencia clave	144
3.1. El nombre “persona”	146
3.2.... y la realidad que designa.....	147
3.3. Todo singular humano es más que la raza.....	151

IV. La persona humana: realidad espiritual

1. Una relación que se relaciona consigo misma	157
1.1. Unidad negativa	158
1.2. Unidad positiva	160
1.2.1. Necesidad de ambos extremos	160
1.2.2. Consciente y voluntaria	163
2. El plano del ser y del obrar	165
2.1. El yo como tarea.....	166
2.2. Presencia de ambos planos.....	171
2.2.1. Paradojas	172
2.2.2. Conciencia dormida	175
2.2.3. Posibilidad constitutiva: propia de toda persona.....	177
2.3. Necesidad de ambos planos	179
3. El acto de ser	181
3.1. El acto “personal” de ser.....	185
3.1.1. El alma subsiste por sí	187
3.1.2. Síntesis de alma y cuerpo.....	189
3.2. Conlleva una especial singularidad	193
3.2.1. La individualidad proviene del acto de ser	194
3.2.2. Exclusivo solo en la persona	195
3.3. “Hacerse a sí mismo”.....	200
3.3.1. El acto de ser es activo	201
3.3.2. El obrar libre.....	204
4. Singularidad ontológica y singularidad moral.....	210

V. Ante Dios

1. Pruebas de la existencia de Dios	218
1.1. Posibles, pero insuficientes	219
1.2. Innecesarias... e incluso inconvenientes	226
2. Relación de la persona a Dios.....	231
2.1. Una relación derivada y puesta	231
2.2. Acto de ser participado	233
2.2.1. Relación directa e inmediata con Dios	234

2.2.2. Relación libre en cuanto a las obras.....	235
3. Ponerse delante de Dios: requisito para ser un singular.....	237
3.1. Dios como fundamento de la singularidad.....	237
3.2. Dios como medida y fin de la singularidad.....	242
3.2.1. No hay verdadera síntesis sin relación al Otro.....	243
3.2.2. Libertad participada.....	246
4. La singularidad: requisito para ponerse delante de Dios.....	249
4.1. Especial providencia de Dios con la criatura racional.....	250
4.2. Exigencia de una respuesta personal.....	252
VI. Llegar a ser singular	
1. Posibilidad y obligación.....	258
2. Obstáculos para ser sí mismo.....	261
2.1. Compararse con los demás.....	262
2.1.1. La desesperación de no querer ser uno mismo.....	264
2.1.2. La grandeza de ser persona.....	265
2.2. El anonimato de la masa.....	271
2.2.1. Exaltación del número.....	271
2.2.2. Pérdida de responsabilidad y de libertad.....	275
2.2.3. La corrupción de la masa.....	277
3. Conocer y amar.....	281
3.1. Singularidad en el conocimiento.....	282
3.1.1. Crítica a la prensa.....	287
3.1.2. Crítica a la docencia.....	291
3.1.3. Crítica a la catequesis.....	293
3.2. El amor, meta de la singularidad.....	296
VII. Singularidad y alteridad	
1. El amor a los demás.....	305
1.1. Surge del amor a Dios.....	306
1.2. Mantiene la alteridad.....	309
1.3. Respeta la singularidad del otro.....	314
2. El singular como fundamento de la sociedad.....	320
3. La verdadera igualdad.....	325
3.1. Nivelación social.....	326
3.2. Igualdad religiosa.....	328

Conclusion

Bibliografía



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA

Introducción

Toda persona seria que tenga vista para las condiciones de nuestro tiempo, se dará cuenta fácilmente de lo importante que es hacer un esfuerzo profundo y rigurosamente consistente, que no se asusta de las extremas consecuencias de la verdad, para oponerse a la inmoral confusión que, filosófica y socialmente, tiende a desmoralizar a «los singulares» mediante la «humanidad» como una fantástica idea de la sociedad; una confusión que propone un desprecio absoluto por aquello que es la primera condición de la religiosidad, ser un individuo singular. Solo es posible oponerse a esta confusión haciendo de los hombres individuos singulares, ¡después de todo, cada hombre es un individuo singular!¹

Estas palabras de Kierkegaard, escritas hace más de un siglo, siguen manteniendo hoy día gran parte de su vigencia y actualidad. Pues, aunque las manifestaciones externas sean diferentes, también en nuestra sociedad contemporánea se observa una grave predisposición a pasar por alto la importancia decisiva de la singularidad de la persona.

No faltan a nuestro alrededor indicios que ponen de relieve este rechazo, y muestran la acusada tendencia a masificar cualquier realidad, a tratar a todo el mundo del mismo modo, en conjunto, sin poner en juego a cada persona singular, casi sin advertir que se está tratando con *personas* y no con meros números: en muchas ocasiones, la enseñanza en las aulas se dirige principalmente a la “clase”, en lugar de fomentar la

¹ «Enhver Alvorligere, der har noget Øie for disse Tiders Forhold, vil let see, hvor vigtigt det er, fra Grunden og lystrende enhver Conseqvents, under Vægten af et uhyre Ansvar men ogsaa indtil enhver sand Yderlighed, frimodigt at modarbejde en usædelig Forvirring, der, philosophisk og socialt, vil demoraliser „de Enkelte” ved Hjælp af „Menneskeheden” eller phantastiske Selskabs-Bestemmelser; en Forvirring, der vil lære ugudelig Foragt for hvad der er al Religieusitets første Betingelse, det at være et enkelt Menneske. Denne Forvirring kan kun modarbejdes ved, om muligt, at faae Menneskene enkelte — men hvert Menneske er dog vel et enkelt Menneske!» (SKS 16, 97 / PV, 116-117 [tr. esp.: *Mi punto de vista*. Traducido por José Miguel Velloso. Madrid: Sarpe, 1985, p. 169]).

individualidad de cada alumno; entre los adolescentes —y no tan adolescentes— lo importante es pertenecer a un grupo, ser como los demás; la moda pretende hacernos a todos iguales; triunfan la publicidad y los medios de comunicación de masas; el que no se inscribe en una red social en internet casi ni existe; en el trabajo se ignora con frecuencia la singularidad del empleado, primando única y exclusivamente la función que realiza y su productividad; se procura con insistencia imponer una forma de pensar uniforme... o incluso evitar que se piense. Y en la medida en que nos refugiamos en el anonimato, en la muchedumbre, perdemos la capacidad de ser nosotros mismos, de llegar a ser aquello a lo que estamos llamados; nos hacemos incapaces de decidir y actuar por cuenta propia, de luchar por lo que creemos y consideramos justo, de asumir nuestra responsabilidad.

Frente a todo esto, como reacción, se advierte también un afán de singularizarse, de diferenciarse del resto. Surgen entonces grupos que visten de forma estrafalaria, que se comportan de manera extravagante para llamar la atención, para sentirse distintos. Pero incluso esto se realiza al dictado de las modas. Y, lo que es más importante, sin radicar el esfuerzo por singularizarse en lo verdaderamente decisivo, en lo que es propio y constitutivo de la persona.²

Por todo lo anterior, considero que realizar un estudio profundo sobre la singularidad de la persona y darlo a conocer, es muy necesario hoy día y puede servir de guía para muchos en una sociedad en la que «la crisis y la desorientación del individuo actual hacen necesario un alegato a favor de su singularidad».³

Y, cuando se habla del individuo singular, hay un nombre que resuena con gran fuerza: el de Søren Kierkegaard, el genial escritor que dedicó su energía y sus talentos a devolver al singular la importancia que —en su opinión— merecía. Por ello habló siempre para *cada* individuo particular, tratando de sacarlo del anónimo de la masa; e hizo de dicha noción el centro de su pensamiento y de su vida, con la convic-

² Como dice Cardona: «La ardua tarea ética que cada uno debe acometer con su propia libertad, es constituirse realmente en ese Singular, que asume toda la responsabilidad de sus actos, y se da y esto no es posible más que poniéndose uno mismo en relación con Dios, en el tiempo pero hacia la eternidad; y a partir de ahí, poniéndose también en relación con las otras personas, procurando su bien, procurando sobre todo que cada una se ponga también en relación con Dios y viva así como persona; y no “usándolas” jamás como un medio en beneficio propio» (CARDONA, Carlos: *Ética del quehacer educativo*. Madrid: Rialp, 1990, p. 169).

³ GARCÍA MARTÍN, José: *La doctrina sobre el individuo en el Diario de S.A. Kierkegaard*. Tesis doctoral no publicada.

ción de que «no cambiaría el crédito de haber dado a conocer esa categoría en su momento por un reinado».⁴

De hecho, mis primeros contactos con este tema vinieron de la mano de Kierkegaard, aunque no de la lectura directa de sus obras. Y tuve claro desde un principio que, para llevar a cabo un estudio profundo sobre este tema, él debía ser mi guía y maestro. De ahí que este trabajo se mueva en un terreno claramente kierkegaardiano, siendo él el principal autor de mi tesis y donde he centrado fundamentalmente la investigación, tanto al elegir y trabajar la bibliografía principal como la secundaria.

No obstante, si tuviera que escoger una palabra que describiera la columna vertebral de mi incipiente formación filosófica —y vital, me atrevería a decir—, concluiría que esta ha sido fundamentalmente *metafísica*. Quizás por eso, desde que comencé a adentrarme en el estudio de las obras de Kierkegaard y a comprender la enorme fecundidad y riqueza de sus escritos, he tratado siempre de buscar una posible coherencia o afinidad entre sus clarividentes afirmaciones y las de aquellos que, a mi parecer y entre los autores que conozco, son los grandes exponentes de lo mejor de la actitud filosófica y metafísica, de aquellos que han sabido penetrar más profunda y certeramente en la realidad. Me refiero, fundamentalmente, a Tomás de Aquino y a Aristóteles.

Y —a grandes rasgos, en un principio— me parecía que existía dicha afinidad: aunque por caminos muy distintos, tanto Kierkegaard como Tomás de Aquino —siguiendo la estela de Aristóteles— llegaban a afirmaciones similares.⁵ Por eso mi asombro fue grande cuando, al pasar de la lectura de las obras del propio Kierkegaard a las de sus investigadores, descubrí que muchos de ellos negaban la compatibilidad del planteamiento kierkegaardiano con cualquier visión metafísica.⁶

⁴ «... jeg bytter ikke det i sin Tid at have bragt den afgjørende frem, det bytter jeg ikke for et Kongerige» (SKS 16, 49 / PV, 69 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 94]).

⁵ Años después me encontré con estas palabras de Castellani y me pareció, que, con sus matices, podrían aplicarse también a mi caso: «empecé a leer con asiduidad a Kirkegord y naturalmente habiendo sido educado en Tomás de Aquino refería mentalmenet lo que leía del danés, a veces cosas estupendas, al napolitano; y los dos se fueron lentamente aproximando hasta que al fin se confundieron casi; pues, como dijo un gran crítico danio-francés (Knud Ferlov) al fin de su vida las posiciones filosófico-teológicas de Kirkegord coincidieron con las de Tomás de Aquino; aserto que tiene que ser calibrado y sopesado, como veremos» (CASTELLANI, Leonardo: *De Kirkegord a Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1973, p. 7).

⁶ No todos, desde luego. Algunos autores, como Fabro o Cardona, integran buena parte de las afirmaciones de Kierkegaard en sus respectivos pensamientos, de corte metafísico. Otros, como Collins, aseveran que pueden encontrarse indicios de un realismo acorde al de Aristóteles o al de Tomás de Aquino en las enseñanzas de Kierkegaard (cf. COLLINS, James: *The Mind of Kierkegaard*. London: Secker and Warburg, 1954, p. 97 [tr. esp.: *El pensamiento de Kierkegaard*).

Extrañada ante esta actitud, proseguí mi investigación y conseguí sacar en claro que las afirmaciones acerca de la oposición entre el planteamiento de Kierkegaard y una posible metafísica se movían principalmente en torno a dos cuestiones o ámbitos distintos: al del conocimiento, por una parte, y al de la condición de la persona humana, por otra.

a) En primer lugar, la aparente contradicción entre ambos tipos de pensamiento se presenta ya en el tipo de saber que persiguen unos y otros: frente al conocimiento subjetivo que Kierkegaard defiende, no cabe duda de que la metafísica pretende ser objetiva, afirman muchos.

b) Por otra parte, la concepción de la persona en Kierkegaard como alguien que tiene que hacerse a sí mismo, es incompatible con una visión metafísica de la misma, que la entiende como una sustancia estática, ya dada y concluida de antemano, sostienen otros.⁷

En los dos casos, a mi juicio, la contradicción es solo aparente, y se deshace cuando se alcanza una correcta comprensión de ambos pensamientos: tanto de la metafísica, tan malinterpretada y denostada en ocasiones, como de las enseñanzas de Kierkegaard, repletas de paradojas y ambigüedades. Por este motivo, me decidí finalmente a dar este enfoque a mi trabajo: tratar de “unir” la visión de Kierkegaard y la de Tomás de Aquino, en el tema concreto de la singularidad de la persona, precisamente como contrapunto respecto a tantos que ponen en duda la viabilidad de esta empresa.

De “unir” o, al menos, de “contrastar”. Pues, por supuesto, no pretendo en absoluto afirmar que Kierkegaard desarrolle una metafísica, ni que las afirmaciones de Tomás de Aquino se encuentren implícitas en su pensamiento.⁸

Traducido por Elena Landázuri. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1958, p. 112]). Haecker, por su parte, sostiene que muchas de las intuiciones kierkegaardianas habrían necesitado otro clima para prosperar y conseguir un desarrollo armónico, que desembocara en la filosofía del ser (cf. HAECKER, Teodoro: *Der Bückel Kierkegaards*. Zurich: Thomas Verlag, 1947, p. 37 [tr. esp.: *La joroba de Kierkegaard*. Traducido por Valentín García Yebra. Madrid: Rialp, 1948, p. 77]). Más recientemente, autores como Malantschuk, Evans, Torralba, García Martín o Simpson, tampoco desdeñan que este tipo de unión resulte posible. Pero son una minoría.

⁷ Entre ambos grupos de afirmaciones (a y b), hay una diferencia: el propio Kierkegaard sostiene expresamente las primeras, oponiéndose al conocimiento metafísico. En cambio, puesto que cuando Kierkegaard trata de la persona no lo hace principalmente en un contexto filosófico, tampoco rebate u opone su visión a otro tipo de visión filosófica. En este segundo caso, son más bien los investigadores posteriores quienes establecen dicha oposición.

⁸ Un tanto duramente, comenta Holmer: «...the working supposition of many commentators is that major philosophers and theologians properly “take up” positions and consequently have philosophies in an extroverted and obvious sense; for they must, the argument goes, build a scheme of reality or spin a web of doctrine from the foundations, metaphysical or epistemologi-

Por tanto, aunque me afane en mostrar las similitudes, también soy muy consciente de las diferencias entre Kierkegaard y Tomás de Aquino (y Aristóteles). Pero precisamente esa distancia en ciertos aspectos realza al mismo tiempo la proximidad en otros: es curioso observar cómo, partiendo de inicios tan distintos, ambos llegan a afirmaciones muy similares. Llama la atención cuando se advierte —como trataré de destacar en este trabajo, frente a lo que tantos afirman— que, recorriendo diferentes caminos, ambos pensadores convergen en el mismo punto: en la extrema singularidad de la persona. Lo cual me reafirma en mi idea de que el hombre tiene la capacidad de llegar a conocer la verdad, al menos en parte y admitiendo siempre mayor profundidad; que una persona, independientemente de su carácter, circunstancias o contexto histórico, puede alcanzar ciertas verdades que son intemporales, a las que muchos otros pueden llegar por sí mismos de distinto modo y por una vía también diversa.

Fabro, quien relaciona con frecuencia en sus estudios el pensamiento de Kierkegaard con el de Tomás de Aquino, se hace eco del asombro que produce el que, siendo tan distintos la intención y el ambiente en el que nacieron sus pensamientos, las conclusiones de ambos tengan tanto en común:

No se trata, evidentemente, lo repetimos, de hacer de Kierkegaard un católico y menos aún un tomista inconsciente. Debemos recordar que vivió en un ambiente que, tanto por su tradición como por su situación espiritual, se encontraba en las antípodas del catolicismo y del tomismo. *La sorprendente semejanza y convergencia de su fórmula y de la nuestra es por tanto más significativa.*⁹

cal, and on up. Minor figures are, then, those who have their philosophies inadvertently and whose foundations have to be otherwise discerned, precisely because they are not overtly declared. In this regard, Kierkegaard is then a lesser figure, because he never did write out a metaphysical or an epistemological scheme. And he has had his doyen-like commentators who have declared his metaphysics and his epistemology for him» (HOLMER, Paul L.: *On Kierkegaard and the Truth*. Edited by David J. Gouwens and Lee C. Barret. Cambridge: James Clarke & Co., 2012, p. 159). Y critica a ciertos autores como Ruttenbeck, Bohlin, Collins o Høffding que busquen entre las obras de Kierkegaard trazas de otras posiciones filosóficas, tales como el intelectualismo o el realismo. No sería yo tan tajante como Holmer, pues sí estimo que pueden encontrarse en el pensamiento de Kierkegaard elementos que concuerden con otras posturas filosóficas, pero, no obstante, me parece indudable que Kierkegaard no tienen en ningún momento la intención de construir un sistema filosófico, ni siquiera de posicionarse en uno de los ya existentes.

⁹ «Non si tratta evidentemente di fare, lo ripetiamo, di Kierkegaard un cattolico, meno ancora un tomista inconsapevole. Dobbiamo ricordare ch'egli viveva in un ambiente che, sia per la sua tradizione che per la sua situazione spirituale, si trovava agli antipodi del cattolicesimo e del tomismo. *La sorprendente rassomiglianza e convergenza delle sue formule e delle nostre è allora tanto più significativa*» (FABRO, Cornelio: *Dall'essere all'esistente*. 2ª ed. riveduta. Brescia: Morcelliana, 1965, p. 184). Las cursivas son mías.

Pero además, precisamente la diferencia de planteamiento o de método entre ambos autores puede suponer una ventaja para el que es, en última instancia, el propósito final y más decisivo de este trabajo: alcanzar una mejor comprensión de la realidad; de la realidad de la persona humana y de su singularidad, su fundamento y sus implicaciones. En este sentido, me parece que un estudio que incorpore ambos enfoques —el metafísico y el de Kierkegaard (más fenomenológico, por así decir)— puede resultar muy enriquecedor. Aunque llevará inevitablemente a cambios de tono y de lenguaje a lo largo del trabajo, considero que aunar ambas posturas nos conduce también a una visión más completa y cierta de la persona humana.

Siempre he pensado que la antropología debe hundir sus raíces en la metafísica. Porque la metafísica es el estudio de todo lo que es, del ser de todo lo real, y solo cuando se alcanza el acto de ser del hombre, cuando se conoce su verdadero modo de ser personal, puede saberse cómo debe obrar. Solo al llegar a este punto cabe estudiar las cualidades propiamente humanas, puesto que estas se asientan en el peculiar acto de ser personal de cada hombre.

Pero Kierkegaard me ha enseñado que también la metafísica debe ser antropológica: es decir, que una vez descubierto y estudiado el acto de ser personal, hay que volver de nuevo a las manifestaciones, al actuar del hombre, para que esta metafísica pueda tener algún fruto real en la vida, para que —en términos de Kierkegaard— la persona pueda apropiarse de aquella verdad que ha llegado a conocer.¹⁰

Así pues, si bien puede decirse que al pensamiento de Kierkegaard le falta en ocasiones poso o estabilidad, también cabría afirmar que a veces la metafísica peca de ausencia de conexión con la vida o de abstraccionismo. Por tanto, la visión metafísica sobre la singularidad de la persona puede enriquecerse y hacerse más vital con lo que Kierkegaard aporta, abriendo nuevas perspectivas y mostrando las aplicaciones más prácticas que de ella se derivan. Al mismo tiempo, el pensamiento de Kierkegaard se hará también más completo al relacionarlo con la filosofía de Aristóteles y del Aquinate: la fundamentación metafísica puede

¹⁰ Esta es una de las grandes aportaciones del existencialismo, como comenta Fabro: «L'esistenzialismo è per il pensiero classico cristiano un pungolo per prendere una maggiore conoscenza delle inesauribili risorse della sua verità, e specialmente per prestare maggiore attenzione a certe zone di confine, a certi recessi dell'anima, ben noti alle grandi anime interiori, ma trascurati spesso dal filosofare di scuola, mentre la filosofia novissima li ha visti —e alcune volte con acume— al centro della ricerca della verità» (FABRO, Cornelio: *Tra Kierkegaard e Marx. Per una definizione dell'esistenza*. Roma: Logos, 1978, pp. 95-96).

llevar a entender mejor a Kierkegaard y confirmar su pensamiento desde un punto de vista externo.

Mi intención, por tanto, es mostrar cómo ambas perspectivas se complementan y ofrecen una visión más certera y completa de la realidad y más acorde a la condición de la persona que conoce. Y esto lo mostraré, a veces, exponiendo por separado los dos planteamientos y “traduciendo” las tesis correspondientes. A veces, alternando expresamente las convicciones de unos y otros. Y, en ocasiones, entremezclando sin más las respectivas afirmaciones, para que se advierta mejor hasta qué extremo concuerdan.

Pero, en cualquier caso, la batuta en esta sinfonía está en manos de Kierkegaard. Como mencionaba antes, él es el autor principal que trabaja en la tesis y su pensamiento constituye el núcleo de mi investigación.

Esto se refleja, en primer lugar, en el esquema de la tesis: es el pensamiento de Kierkegaard respecto al singular el que vertebra este trabajo, mientras que, al hilo de sus ideas y enseñanzas, voy tratando las cuestiones metafísicas pertinentes.

Por eso resulta preciso dedicar el primer capítulo al problema de la verdad objetiva y la verdad subjetiva, ya que es, en cierto modo, previo y condiciona los análisis posteriores: si se muestra que, efectivamente, el conocimiento propio de la metafísica y el de Kierkegaard son incompatibles, no tiene ya sentido continuar con una investigación acerca de la persona que aúne ambos enfoques.

A continuación, tras algunas cuestiones de método respecto al estudio de la peculiar obra de Kierkegaard, me centraré en la categoría del singular, tratando de resolver las diversas preguntas que se me han ido planteando en el transcurso de la investigación. ¿Cómo y por qué surge dicha categoría? ¿Tiene el término “individuo singular” el mismo significado en todas las obras de Kierkegaard? (capítulo 2) ¿Es toda la realidad igualmente individual o su singularidad se presenta según diversos grados? ¿Es la singularidad de la persona cualitativamente distinta a la de los demás entes? ¿Qué es lo que manifiesta y establece la diferencia? (capítulo 3) ¿En qué consiste el espíritu, según Kierkegaard? ¿Implica su definición del yo como una “relación que se relaciona consigo misma” una negación de cualquier tipo de ser anterior al obrar? (capítulo 4) ¿Por qué el singular solo puede serlo “ante Dios”? (capítulo 5) ¿Cuáles son los obstáculos que encuentra aquel que pretende “llegar a ser un singular”?; ¿cuáles los ámbitos en que es más importante fo-

mentar dicha singularidad? (capítulo 6). Y, por último, ¿supone el énfasis en la importancia del individuo singular un olvido de “los otros”, una renuncia a la alteridad, un desprecio de la sociedad? (capítulo 7)

La importancia central de Kierkegaard en mi tesis se refleja también, como es obvio, en el uso de la bibliografía —tanto principal como secundaria—, dando lugar a una ligera descompensación, de la que soy consciente, pues es mucho más abundante la que gira en torno al pensamiento de Kierkegaard que la relativa al de Tomás de Aquino y, más aún, al de Aristóteles.

En el caso de la metafísica, he acudido más a mi propio bagaje intelectual y filosófico, para tratar de hacer ver la concordancia entre ambos enfoques. Aunque, por supuesto, sin dejar de atender a las fuentes y apuntalando mis afirmaciones con las de otros estudiosos.

En cuanto a Kierkegaard, la investigación sobre sus enseñanzas y las distintas interpretaciones acerca de estas ha sido más extensa. También son bastante numerosas las citas literales —ya sea en el cuerpo del texto o en las notas a pie de página—, pues buena parte de lo que Kierkegaard pretende decir reside y se asienta en la forma de comunicarlo, hasta tal punto que si cambiáramos el modo de expresarlo, las palabras o el tono, las ideas perderían parte de su eficacia, o al menos no conseguirían el fin que Kierkegaard persigue con ellas. Por eso he optado en muchos casos por dejar hablar al propio Kierkegaard, para no falsear sus palabras.¹¹

En cualquier caso, el tratamiento de las obras de los tres autores principales, si bien no exhaustivo, sí es igualmente riguroso. En todos ellos he añadido a pie de página los textos originales: en danés, latín o griego, respectivamente.

Las obras de Kierkegaard se citan siguiendo el modo más habitual en la comunidad académica actual y las revistas más representativas al respecto: es decir, dando la referencia tanto de la última edición en danés en 55 volúmenes (a cargo del *Søren Kierkegaard Forskningscenteret*) como de la traducción inglesa realizada por Howard y Edna Hong. Por ejemplo: *SKS* 11, 209 / *SUD*, 98. El primer grupo de caracteres corresponde al volumen 11 de los *Søren Kierkegaards Skrifter*, página 209; el se-

¹¹ Lo afirma también Haecker: «Wollte einer im Ernst eine Darstellung der Gedanken Kierkegaards versuchen, er sähe sich, je mehr in ihm Überlegung und Konzentration wüchsen, Schritt für Schritt gezwungen, Satz für Satz der Originalschriften zu wiederholen, mit anderen Worten: er sähe sich gezwungen, dem Menschen, der Interesse hat, die Bücher Kierkegaards in die Hand zu geben und zu sagen: nun lies!» (HAECKER, Theodor: *Der Bückel Kierkegaards*, cit., p. 8 [tr. esp.: *La joroba de Kierkegaard*, cit., p. 30]).

gundo hace referencia al título en la edición inglesa (*Sickness Unto Death*), seguido también del número de página. En los casos en que estas obras están traducidas al español, añado también entre paréntesis la referencia al castellano.¹²

En cuanto a los *Papirer*, se citan de nuevo dando la referencia a la edición danesa en 16 volúmenes (editada por Heiberg, Kuhr y Torsting) y, cuando la hay, a la traducción inglesa del matrimonio Hong: *Journals and Papers*. Ejemplo: *Pap. X² A 299 / JP 4, 4550*.¹³

Las obras de Aristóteles y Tomás de Aquino han sido citadas también siguiendo uno de los posibles modos aceptados.

En el caso de Tomás de Aquino he usado el *Corpus Thomisticum* de Alarcón,¹⁴ aunque, de acuerdo con la indicación de Torrell, he cotejado el texto con el de la edición Leonina, en aquellos casos en los que la obra estaba editada en esta última. Y aun cuando existen otros modos posibles de llevarlo a cabo, he utilizado la forma de citar del propio Alarcón. Por ejemplo: *Summa Theologiae* I^a, q. 1, a. 4.

Para los textos de Aristóteles, de acuerdo con el uso más difundido, he manejado la edición de Bekker —confrontada, en el caso de la *Metafísica*, con las de Ross y Jaeger—, de quien también tomo la forma de referenciarlos. Por ejemplo: *Metafísica* Γ, 3, 1005b 15-20. El título de esos escritos se conserva en castellano, según uno de los usos también habituales.

Para todos los autores, los textos en el cuerpo de mi trabajo figuran siempre en castellano, acompañados a pie de página de la referencia al original y a la traducción española, cuando la haya. En los casos en los que no es así y la traducción es mía, copio a pie de página la cita original.

¹² Si bien me separo de dicha traducción cuando lo considero oportuno. Es el caso, por ejemplo, del término “*den Enkelte*”, capital en el conjunto de mi tesis y traducido en español normalmente como “lo individual” o “el individuo”. Yo he optado por usar el término “el singular” o “el individuo singular”, pues, como explicaré en el tercer capítulo, considero que es el más adecuado. Y es el que utilizaré de ahora en adelante.

¹³ Que a mí me conste, en la actualidad no existe una traducción completa de los *Papirer* en castellano. En España tenemos la traducción de M^a Angélica Bosco, pero recoge solo unos pocos fragmentos. Por otra parte, en México está en marcha una colección que incluye los *Diarios y papeles de Kierkegaard*, de la cual han sido ya publicados los tres primeros volúmenes. En cualquier caso, puesto que, hoy por hoy, estas traducciones son incompletas, he tenido que servirme en la mayoría de los casos de las versiones danesas e inglesas; por eso mismo, y por unificar, no he estimado necesario poner la referencia a la versión española en las escasas ocasiones en que las he utilizado.

¹⁴ <http://www.corpusthomisticum.org/>

En cambio, aquellas citas que aparecen únicamente a pie de página, las he conservado en el idioma original; aunque en el caso del danés, por ser un idioma menos conocido, he añadido también la versión canónica inglesa.

He dudado mucho a la hora de tomar estas medidas: tanto la de introducir los originales de las citas de los autores centrales de la tesis como la de agregar la traducción inglesa en las citas de Kierkegaard que, en caso contrario, aparecerían solo en danés. Quizás se podría objetar que esto alarga de modo “artificial” la extensión de la tesis y hace el aparato crítico un tanto excesivo. Pero, finalmente, me he decidido a hacerlo de esta manera, basándome en dos criterios: el rigor que se exige de un trabajo de investigación de este tipo, en el primer caso; y el intento de facilitar la tarea al lector, en la medida de lo posible, en el segundo.¹⁵

Este misma pauta se aplica también a la última puntualización que deseo hacer: sé que es habitual usar la expresión *Ibíd.* o alguna similar para no repetir referencias del mismo escrito a pie de página; sin embargo, a mí, como lectora, me resulta incómodo tener que retroceder buscando la referencia a la que ese término hace alusión. Por eso, puesto que su uso no es obligatorio, y con objeto de ayudar a la lectura, he decidido no utilizarlo, aun a costa de repetir los datos completos del escrito.

No quiero finalizar la introducción sin dejar constancia de mi agradecimiento a aquellas personas que han hecho posible este trabajo. Muy especialmente: a mi director, Juan García, sin el cual la tesis nunca habría visto la luz; a mi padre, a quien le debo gran parte de lo que soy, tanto personal como intelectualmente; y a Gordon Marino y Eileen Shimota, que tan generosamente me han acogido y apoyado en mi investigación durante mis dos estancias en *The Hong Kierkegaard Library*.

¹⁵ A lo cual se añade un factor de honestidad intelectual: yo misma, aunque puedo manejar-me con el danés, necesito en muchos casos la versión inglesa para poder apreciar ciertos matices o entender correctamente el significado de algunas expresiones.

I. Postura frente a la verdad

1. *Dos retratos*

Igual que sucede en tantos otros aspectos de la existencia humana, en ocasiones, la imagen que se transmite de ciertos filósofos no responde fielmente a la realidad, sino que resulta parcial, superficial o sesgada. Sin embargo, cuando uno comienza a tener cierta familiaridad y a empaparse de la vida y la obra de dichos pensadores, su figura va adquiriendo nuevos colores, que perfilan y atemperan algunos aspectos y resaltan otros nuevos, apenas tenidos en cuenta. Al conocer más y más el contexto en el que surgen sus ideas y enseñanzas y formarse una idea global del conjunto de sus escritos, se advierte poco a poco la profunda riqueza y complejidad que se esconde detrás de cada uno de estos personajes; se matizan expresiones sacadas de contexto, que adquieren un nuevo sentido a la luz de otras afirmaciones o de ciertos acontecimientos; se descubre, con asombro, una persona muy distinta a aquella que dibujan las más de las historias de la filosofía o los libros de texto.

Es lo que ocurre con los dos autores más presentes en este escrito: Kierkegaard y Tomás de Aquino.¹ Por un lado, nos encontramos con frecuencia ante la pintura de un Kierkegaard fideísta, que esgrime una actitud agriamente antifilosófica, llegando hasta el extremo del irracionalismo. Por otro, la imagen de Tomás de Aquino que se ha transmitido

¹ Aristóteles también tiene un papel importante en esta investigación, y haré frecuentes alusiones a su pensamiento. Pero, intencionadamente, no comentaré nada sobre su vida y el espíritu general de su filosofía. Soy consciente de que, al estudiar dos autores —aunque, como explicaba en la introducción, Kierkegaard reciba una atención prioritaria—, se podría alegar que estoy más bien realizando dos tesis en una —crítica frecuente, por otra parte, a este tipo de investigaciones—. Por ello considero más conveniente no introducir a Aristóteles más que cuando sea estrictamente necesario para el correcto desarrollo de mi trabajo.

a lo largo de los siglos es la del especulativo alejado de la vida real, puramente lógico y marcado por la sistematicidad de sus escritos.

Si estas visiones fueran un retrato fiel del pensador danés y del dominico medieval, casi se podría descalificar de antemano mi pretensión de intentar compaginar las enseñanzas de ambos, ya que se estarían moviendo en terrenos no solo distintos, sino opuestos, tanto en el ámbito vital como en el intelectual.

Mas tales imágenes comienzan a desvanecerse y se advierten erróneas cuando nos acercamos a ellas y las sometemos a un escrutinio riguroso. Un estudio de tal calibre ha sido llevado a cabo por excelentes investigadores expertos en la materia, y los resultados obtenidos van ayudando, poco a poco, a delinear un perfil más fiel tanto de Kierkegaard como, sobre todo en los últimos veinte o veinticinco años, de Tomás de Aquino.

No pretendo dejar constancia detallada del estado de estas investigaciones, pues no es ese el propósito ni el tema de mi tesis; pero sí me parece necesario hacer un bosquejo general que muestre que las posturas de Kierkegaard y de Tomás de Aquino, aunque son claramente diferentes y acentúan distintos aspectos, no resultan en absoluto contradictorias ni irreconciliables.

1.1. Søren Kierkegaard

En lo concerniente a Kierkegaard, el adjetivo de “irracionalista” —uno de los que con más frecuencia se le asigna— ha quedado suficientemente descalificado por un gran número de especialistas, que lo reducen incluso a la categoría de “mito”. Como afirman Marino y Hannay:

Los mitos se asocian a algunos pensadores con bastante facilidad, especialmente a aquellos que son difíciles de leer —como Hegel—, o difíciles de clasificar —como Kierkegaard—. Estos mitos se basan a menudo en habladurías o en una lectura superficial de los textos. Un persistente mito acerca de Kierkegaard es que es un irracionalista, en el sentido de que niega el valor del pensamiento claro y honesto.²

² «Myths attach rather easily to some thinkers, especially to those who like Hegel are hard to read or like Kierkegaard hard to place. Such myths are often based on hearsay or a superficial reading of the texts. One lingering myth about Kierkegaard is that he is an irrationalist in some sense that denies the value of clear honest thinking» (MARINO, Gordon and ALASTAIR, Hannay, in AA.VV.: *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Edited by Alastair Hannay and Gordon D. Marino. Cambridge — New York: Cambridge University Press, 1998, p. 1).

Del lado de Marino y Hannay y frente a la postura que le acusa de irracionalista se sitúan autores tan variados como Fabro, Collins, Gilson, Viallaneix, Torralba, Holmer, McCombs, Evans, Vardy, Larrañeta, Pizzutti, Simpson, Marino, Perkins, Tutewiler, Rudd, Walsh...

Una lectura rápida o superficial de la obra de Kierkegaard puede llevarnos a pensar que rechaza cualquier forma de filosofía o de acercamiento racional u objetivo a la realidad. Es sabido que Kierkegaard no se consideraba a sí mismo un filósofo, sino un pensador religioso,³ y puesto que todo su pensamiento se inscribe dentro del cristianismo y tiene como fin ayudarnos a ser mejores cristianos, lo importante para él no era comprender algo, sino creerlo. Más aún, llega a decir que no es solo que no valga la pena entenderlo, sino que no debe intentarse, porque ello iría en detrimento de la fe y de la creencia.

De ahí que repudie la pretensión de hacer del todo inteligibles las cuestiones relacionadas con la fe:

Comprendo a las mil maravillas —¡cosa que por cierto no es un objeto muy divino para nuestra comprensión!— que todos los que no se contentan con menos que con llegar a comprenderlo todo, o no están dispuestos a ver con buenos ojos sino lo que se manifieste abierto a la comprensión..., comprendo muy bien, repito, que todos esos estimen demasiado pobre todo lo que estamos diciendo. Pero, ¿qué mérito tiene querer comprenderlo todo si el cristianismo entero estriba en que sea creído y no precisamente comprendido? ¿Qué mérito puede tener eso si ante el cristianismo no queda otra *alternativa* que la de creerlo o escandalizarse? ¿Acaso no será más bien una desvergüenza que un mérito —o en el mejor de los casos una absurda irreflexión— el querer comprender lo que no quiere ser comprendido?⁴

Pero, incluso tras estas declaraciones extremas, si uno estudia a Kierkegaard con serenidad y sin prejuicios, advierte que en absoluto se le puede tachar de irracionalista.⁵

Lo afirma Fabro con pasmosa seguridad, estableciendo una distinción que considero pertinente:

En cuanto a lo esencial de la posición de Kierkegaard, me parece que no se puede concebir ni la más mínima duda. Pretende defender la trascendencia absoluta del

³ Aunque también a este respecto hay diversidad de interpretaciones, como mencionaré en el próximo capítulo.

⁴ «Jeg kan godt begribe (og dette er da ingenlunde for guddommeligt til at begribes), at En som nu endelig maa begribe, og kun kan synes om hvad der udgiver sig for at begribe, finder Dette meget fattigt. Men dersom hele Christendommen hænger i dette, at den skal troes, og ikke begribes, at den *enten* skal troes *eller* man skal forarges paa den: er det saa saa fortjenstligt med at ville begribe? Er det fortjenstligt, eller er det ikke snarere enten Uforskommenhed eller Tankeløshed at ville begribe Det, der ikke vil begribes?» (SKS 11, 210-211 / SUD, 98 [tr. esp.: *La enfermedad mortal*. Traducido por Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2008, p. 128]).

En realidad, quien afirma esto es Anti-Climacus, pero sobre los pseudónimos y mi postura ante ellos hablaré en el siguiente capítulo.

⁵ El pensamiento de Kierkegaard —así como su persona y su vida— es mucho más complejo y rico que cualquier etiqueta que nos sintamos inclinados a ponerle. Tentación esta, por otra parte, tan propia del ser humano: ante aquello que no comprendemos del todo o que nos sobrecarga, nos apresuramos con frecuencia a clasificarlo bajo algún título, lo cual nos proporciona una sensación de control y seguridad, aunque estos sean solo aparentes.

cristianismo contra la invasión de una razón iluminista e idealista y quiere destruir el equívoco procedente de la teología de la derecha hegeliana. Los excesos oratorios a los que a veces le lleva el fuego de la polémica se atemperan y encuentran su justa medida en otros muchos textos explícitos y que sirven mejor como prueba, donde la *situación* de la relación entre fe y razón es descrita en términos conformes a aquellos de la teología tradicional.⁶

Estimo que no puede negarse que Kierkegaard buscaba conocer la realidad, también a través de la razón. De ahí su interés inicial por la filosofía, su asistencia a diversos cursos y su admiración por filósofos como Sócrates o Trendelenburg, de quienes se considera deudor. Las siguientes palabras, que Kierkegaard escribió tras asistir a las primeras lecciones de Schelling, resuenan significativamente, con un anhelo contenido, en favor de cuanto estoy afirmando: «Apenas él, hablando de la relación entre filosofía y realidad, pronunció la palabra “realidad”, el fruto de mi pensamiento se estremeció de gozo, como el seno de Isabel. Recuerdo casi cada palabra que pronunció después de aquello».⁷

Al comienzo de su carrera como pensador, Kierkegaard no desdeñaba acercarse al mundo —a la realidad— a través de la filosofía. Pero lo que encontró le decepcionó enormemente. Porque, a su parecer, la filosofía que se hacía en su época —la hegeliana, fundamentalmente— había roto con la realidad, quedándose tan solo en el concepto y en la construcción de un Sistema en sí mismo acabado, pero del todo ajeno a la existencia individual.

Como señala Viallaneix, parece claro que Kierkegaard no impugna el uso de la razón, sino su abuso. Y si en ocasiones da la impresión de volverse con saña contra ella, se debe al intento de contrarrestar el exceso de racionalismo e idealismo en que, siempre en su opinión, sí incurrió Hegel y que marcó la época en que Kierkegaard vivió.⁸ «Kierkegaard no rechaza la razón, contrariamente a lo que podrían suponer “espíritus superficiales”: es el abuso de la razón lo que condena. [...] sólo rechaza

⁶ «Quanto all'essenziale della posizione di Kierkegaard, mi sembra che non si possa concepire più il minimo dubbio. Egli intende difendere la trascendenza assoluta del cristianesimo contro l'invasione d'una ragione illuminista e idealista e vuol distruggere l'equivoco che veniva dalla teologia della destra hegeliana. Gli eccessi oratori ai quali talvolta lo porta il fuoco della polemica si temperano e trovano la loro giusta misura in numerosi altri testi espliciti e quanto mai probativi, dove la *situazione* dei rapporti tra la fede e la ragione è descritta in termini conforme a quelli della teologia tradizionale» (FABRO, Cornelio: *Dall'essere all'esistente*, cit., p. 156).

⁷ «Saa har jeg da længe nok sukket og Tankerne sukket i mig; da han nævnede det Ord: „Virkelighed” om Philosophiens Forhold til Virkelighed, da sprang Tankens Foster i mig af Glæde som i Elisabeth. Jeg erindrer næsten hvert Ord, han fra det Øieblik sagde» (*Pap. III A 179 / JP 5*, 5535).

⁸ Cf. WESTPHAL, Merold: “Kierkegaard and Hegel”; in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, cit. p. 108.

ese concepto charlatán de la razón humana que se identifica con la razón pura, razón irreal que no existe en absoluto».⁹

Creo que esto es lo que le llevó a poner en boca del esteta A lo siguiente:

Lo que dicen los filósofos acerca de la realidad es a menudo tan decepcionante como cuando uno lee en casa de un mercader un letrado que dice: aquí se plancha. Si uno se dirige allí con su ropa para que se la planchen, se sentirá estafado, pues el letrado está simplemente en venta.¹⁰

Sin embargo, Kierkegaard filosofa. De hecho —como afirma Pizzuti—, muchas de las reflexiones que nos deja en sus escritos son de orden teórico. Y por eso concluye que, pese a lo que han dicho filósofos como Heidegger, aunque no pueda negarse que el pensamiento y la obra de Kierkegaard son religiosos, hay que conceder que en ella hay espacio para la reflexión filosófica.¹¹

Pero, al igual que su admirado Sócrates y a diferencia de Hegel, él entiende la filosofía no como una doctrina, como un mero conjunto de conocimientos desgajados de la vida, sino como una actividad, como una manera de vivir; como una ética o filosofía práctica,¹² podríamos decir, aunque con cierta cautela.

Lo expone, con fuerza y claridad, este texto clásico, que conviene leer en toda su extensión, pues se presenta repleto de distinciones y matices, que interesa tener en cuenta ya desde ahora:

⁹ VIALLANEIX, Nelly : *Kierkegaard : L'unique devant Dieu*. Paris : Les editions du Cerf, 1974, p. 44 (tr. esp.: *Kierkegaard: El único ante Dios*. Traducido por Juan Llopis. Barcelona: Herder, 1977, p. 41).

¹⁰ «Det, Philosopherne tale om Virkeligheden, er ofte lige saa skuffende, som naar man hos en Marchandiser læser paa et Skilt: her rulles. Vilde man komme me sit Tøi for at faae det rullet, saa var man narret; thi Skildtet er blot tilsalgs» (SKS 1, 41 / EO1, 32 [tr. esp.: *O lo uno o lo otro: Un fragmento de vida I*. Escritos Søren Kierkegaard, vol. 2/1. Editado y traducido por Begonya Saez Tajafuerce y Darío González. Madrid: Trotta, 2006, p. 57]). Cf. también HÜN, Lore; SCHAWB, Philipp: "Kierkegaard and German Idealism"; in *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Edited by John Lippitt and George Pattison. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 72.

¹¹ Cf. PIZZUTI, Giuseppe Mario: *Il problema del linguaggio nell'esistenzialismo. I: Da Kierkegaard al "pensiero della crisi"*. Potenza: Ermes, 1995, p. 21.

¹² Sobre esta "práctica" matiza González: «Rather than claiming that practical life is not a suitable "object" for a scientific inquiry, what Kierkegaard really does is to observe that those scientific systems are not able to *adopt an ethical view* on existence. Ethics, in other words, is discussed in his works not as the content of a science, not as a study subject, but, rather, as the very form of a truthful approach to existence. This allows us to understand his reproach of those who "want to construct a system without including ethics" (SKS 6, 216 / SLW, 231) and his otherwise controversial assertion that the Hegelian system "lacks and ethics" (SKS 7, 115: 279n / CUP1, 119: 307n). The presupposition here is that the ethical view should constitute the core of every reflection on existence, and that the very omission of the ethical indicates the lack of a life-view» (GONZÁLEZ, Darío: "Kierkegaard's Skepticism"; in *A Companion to Kierkegaard*. Edited by Jon Stewart. Malden (MA) — Oxford: Blackwell Publishing, 2015, pp. 126-127).

Lo que en el fondo me falta, es ver claro en mí mismo, saber “lo que he de hacer” y no lo que he de conocer, salvo en la medida que el conocimiento deba preceder a la acción. Se trata de comprender mi destino, de descubrir aquello que en el fondo Dios reclama de mí, de hallar una verdad que sea tal “para mí”, de encontrar “la idea por la cual deseo vivir y morir”. ¿Qué provecho podría sacar de las llamadas verdades objetivas aunque descubriera alguna de ellas, aunque me engolfara en los sistemas filosóficos y, llegado el caso, fuera capaz de reseñarlos todos? ¿El de poder mostrar sus incoherencias en cada uno de sus problemas? ¿Cuál sería mi ventaja particular, aunque desarrollara una teoría del Estado con la suma de detalles, obtenidos aquí y allá, construyera un mundo, si tampoco lograría vivir en él y tendría que limitarme a enseñarlo a los demás? ¿Cuál el provecho, aunque desarrollara la importancia del cristianismo y explicara muchas de sus particularidades, si esta capacidad no adquiere un significado profundo para mí y para mi vida? A medida que triunfase y que viera cómo los otros asimilan los frutos de mi pensamiento, aumentaría la tristeza de mi posición, como sucede con los padres indigentes, obligados a entregar a sus hijos al mundo, abandonándolos a merced del prójimo. ¿Qué ventaja significaría una verdad que se irguiera, desnuda y fría e indiferente a mi reconocimiento, engendradora mejor de un estremecimiento de angustia que de un abandono confiado? Es verdad que admito aún el “imperativo del conocimiento”, en virtud del cual podría ejercer una acción sobre los hombres, pero “es preciso que lo absorba vitalmente”; he aquí lo esencial para mí.¹³

1.2. Tomás de Aquino

Tomás de Aquino, por su parte, aunque filosofa con abundancia, tampoco se consideraba a sí mismo un filósofo: al menos no exclusiva ni principalmente.

Pese a ser conocido fundamentalmente como tal, Gilson afirma —y con acierto— que «nada autoriza a pensar que se haya considerado ja-

¹³ «Det, der egentlig mangler mig, er at komme paa det Rene med mig selv om, *hvad jeg skal gjøre*, ikke om hvad jeg skal erkjende, uden forsaavidt en Erkjenden maa gaae forud for enhver Handlen. Det kommer an paa at forstaae min Bestemmelse, at see, hvad Guddommen egentlig vil, at jeg skal gjøre; det gjælder om at finde en Sandhed, som er Sandhed *for mig*, at finde *den Idee*, for hvilken jeg vil leve og døe. Og hvad nyttede det mig dertil, om jeg udfandt en saakaldet objectiv Sandhed; om jeg arbeidede mig igjennem Philosophernes Systemer og kunde, naar forlangtes, holde Revue over dem; at jeg kunde paavise Inconsequentser indenfor hver enkelt Kreds;—hvad nyttede det mig dertil, at jeg kunde udvikle en Statstheorie og af de mangestedsfra hentede Enkeltheder combinere en Totalitet, construere en Verden, hvori jeg saa igjen ikke levede, men som jeg blot holdt frem til Skue for Andre;—hvad nyttede det mig at kunne udvikle Christendommens Betydning, at kunne forklare mange enkelte Phænomener, naar den for *mig selv og mit Liv* ikke havde nogen dybere Betydning? Og jo mere jeg kunde det, jo mere jeg saae Andre tilegne sig mine Tankefostre, desto sørgeligere blev min Stilling, ei ulig de Forældres, der af Armød maa skikke deres Børn ud i Verden og overlade dem til Andres Pleie. Hvad nyttede det mig, at Sandheden stod der for mig kold og nøgen, ligegyldig ved, om jeg anerkjendte den eller ikke, snarere bevirkende en ængstelig Gysen end en tillidsfuld Hengivelse? Vel vil jeg ikke nægte, at jeg endnu antager et *Erkjendelsens Imperativ*; og at der igjennem det ogsaa lader sig virke paa Menneskene, *men da maa den levende optages i mig, og det er det*, jeg nu anerkjender for Hovedsagen» (Pap. I A 75 / JP 5, 5100).

más como un filósofo ni que haya alimentado la ambición de tener una filosofía personal».¹⁴

Las investigaciones más recientes confirman este parecer, que va imponiéndose entre los estudiosos. Con él concuerda Oliva, quien sostiene que, aunque Tomás de Aquino ha escrito obras filosóficas, «es sobre todo en el interior de sus obras teológicas donde elabora su filosofía».¹⁵ Porro añade su voz a este panorama, insistiendo de nuevo en que es «un hecho que Tomás no se consideraba en absoluto un filósofo: a sus ojos, la filosofía en general representaba más bien una época tal vez gloriosa, pero ya cerrada»,¹⁶ que dio paso al pensamiento de los Padres y de los maestros en *Sacra doctrina*. También Gauthier argumenta que la preocupación de Tomás de Aquino fue siempre teológica, incluso en sus escritos filosóficos.¹⁷

Ciertamente, no puede negarse que, a diferencia de Kierkegaard, Tomás de Aquino tuvo siempre a la filosofía en alta estima. Pero fue la propia teología la que «le condujo a reconocer la importancia de la filosofía como una disciplina diferente»,¹⁸ como un saber autónomo que juega un papel importante: aunque solo sea porque los errores filosóficos que atentan contra la fe han de ser abordados filosóficamente.

Por eso, desde que comienza su andadura como maestro —como *magister in Sacra Scriptura*, no lo olvidemos—, Tomás se esfuerza por determinar el dominio y los principios de cada una de estas ciencias, de modo que ninguna de las dos pierda su valor ni su dignidad.¹⁹

¹⁴ GILSON, Étienne : *Introduction à la philosophie chrétienne*. Deuxième édition. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2007, p. 46 (tr. esp.: *Introducción a la filosofía cristiana*. Traducido por Juan Roberto Courrèges. Madrid: Encuentro, 2009, p. 28).

¹⁵ « ... c'est surtout à l'intérieur de ses œuvres théologiques qu'il élabore sa philosophie » (OLIVA, Adriano, dans IMBACH, Ruedi ; OLIVA, Adriano : *La philosophie de Thomas d'Aquin : Repères*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2009, p. 151).

¹⁶ «... è tuttavia un dato di fatto che Tommaso non si considerava affatto un filosofo: ai suoi occhi, la filosofia in generale rappresentava anzi una stagione forse gloriosa ma ormai chiusa» (PORRO, Pasquale: *Tommaso d'Aquino: Un profilo storico-filosofico*. 3ª ristampa. Roma: Carocci, 2016, p. 13).

¹⁷ Cf. GAUTHIER, René-Antoine, dans *Sentencia libri De anima*. Paris — Rome : Commissio Leonina, 1984, pp. 293*-294*.

¹⁸ «Thomas' own theology drove him to recognize the importance of philosophy as a distinct discipline» (TUGWELL, Simon, in *Albert & Thomas: Selected Writings*. Translated, edited and introduced by Simon Tugwell, O.P. New York — Mahwah (NJ): Paulist Press, 1988, p. 258).

¹⁹ Cf. OLIVA, Adriano : *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la Sacra Doctrina : avec l'édition du Prologue de son Commentaire des Sentences*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2006, p. 345.

El siguiente ejemplo, al que acude Oliva, ayuda a ilustrar esta idea: « Dans cet article, Thomas évite d'utiliser l'exemple de la *domina* et de l'*ancilla*, dont se servaient, en revanche, les théologiens traditionalistes dans leurs assauts contre l'étude de la philosophie. Et on doit noter que, lorsque, plus tard, il appliquera la métaphore des *ancillae* aux sciences philosophiques

Así, pues, no cabe duda de que la importancia que otorga a la filosofía es considerablemente mayor que la que ocupa en la consideración de Kierkegaard, precisamente por el amor inquebrantable que profesa a la verdad:²⁰ la verdad no pertenece a ningún saber en exclusiva, no es ni filosófica ni teológica,²¹ y por tanto, cualquier medio que ayude a conocerla mejor será bienvenido.

Pero —al igual aquí que en el pensador danés— esta verdad no es simplemente una verdad lógica o racional, sino una verdad *viva*.²² Ni su teología ni su filosofía son pura especulación, sino una invitación explícita a unir la propia persona a Dios.²³

Quedan bien resumidas estas ideas en las siguientes palabras de Torrell:

Correctamente, se le aplaude como un filósofo de gran envergadura, lo cual ciertamente es. Apenas se comienza a descubrir que la mayor parte de su obra es la de un teólogo. Como tal, Tomás se preocupa ante todo por la fe y sus repercusiones sobre el comportamiento cristiano en este mundo. Si su obra es a menudo considerada demasiado intelectual para interesar al cristiano medio, es solo por una dramática ignorancia, y falta saber leerla con la misma actitud profundamente religiosa que tenía su autor. Cuando Tomás razona sobre su fe para intentar comprender lo que cree, no hace un simple ejercicio de rigor lógico; al contrario, compromete la totalidad de su persona e invita a sus discípulos a hacer lo mismo.²⁴

comparées à la théologie, ce sera dans un tout autre contexte : celui du *studium* de Sainte-Sabine, lorsqu'il rédige la I^{re} partie de la *Somme de théologie* » (OLIVA, Adriano : *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la Sacra Doctrina*, cit., pp. 345-346).

²⁰ Hay muchos detalles que muestran ese amor incondicional a la verdad. Uno de ellos, muy significativo, es su disposición a aceptar todo aquello que contribuya al descubrimiento de la verdad y el rechazo de cuanto no ayude, independientemente de quién lo diga: en este sentido, los sentimientos personales palidecen frente a la verdad (cf. MAURO, L.: "Quid homines senserit: Il dialogo di Tommaso d'Aquino con i pensatori del passato"; in *La filosofia come dialogo a confronto con Agostino*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini ed A. Pieretti. Roma: Città nuova, 2005, pp. 293-307; IMBACH, Ruedi, dans IMBACH, Ruedi ; OLIVA, Adriano : *La philosophie de Thomas d'Aquin*, cit., p. 42). Y resulta también sumamente revelador el pasaje en el que Tomás de Aquino defiende el derecho de Job a discutir incluso con Dios, afirmando que una discusión se funda sobre la verdad de lo que se dice, y no sobre la autoridad de aquel que lo dice (cf. *Super Iob*, cap. 13).

²¹ Cf. OLIVA, Adriano, dans IMBACH, Ruedi ; OLIVA, Adriano : *La philosophie de Thomas d'Aquin*, cit., p. 153.

²² Fundamentalmente porque la verdad que busca y de la que habla el Aquinate es más bien la *Verdad*, es decir, una Persona: Dios.

²³ ... como ocurre en Kierkegaard. En ambos autores, lo central —tanto en su pensamiento como en sus vidas— es el conocimiento y amor de Dios.

²⁴ « A juste titre, on le célèbre comme un philosophe d'envergure majeure, ce qu'il est certainement. On commence tout juste à redécouvrir que la plus grande partie de son œuvre est celle d'un théologien. A ce titre, Thomas est d'abord préoccupé de la foi et de ses répercussions sur le comportement chrétien en ce monde. Si son œuvre est souvent considérée comme trop intellectuelle pour intéresser le chrétien moyen, ce n'est que par une méconnaissance dramatique, et faute de savoir la lire dans la même attitude religieuse profonde qui était celle de son auteur. Quand Thomas raisonne sur sa foi pour tenter de comprendre ce qu'il croit, il n'en fait pas une simple affaire de rigueur logique ; il y engage au contraire la totalité de sa personne et il invite

Sin duda, el elemento especulativo está muy presente en la obra del Aquinate y juega un papel crucial en su vida, a diferencia de lo que ocurre en Kierkegaard. Pero está lejos del arquetipo de metafísico y teólogo especulativo y abstracto por el que tantas veces se le reconoce.

A esta imagen equivocada ha contribuido en buena medida lo que de él nos han transmitido sus célebres comentadores de los siglos XVI y XVII, quienes —muy de acuerdo con el sentir de la época— acentuaban la dimensión lógico-racionalista, dejando de lado otros aspectos tanto o más característicos de él,²⁵ como el recurso a la inducción en lugar de la deducción, su conocimiento y abundantísimo uso de los Padres de la Iglesia y de la Biblia —considerados siempre por Tomás de Aquino como sus fuentes de primer orden—,²⁶ la preferencia por mostrar algo en lugar de demostrarlo...²⁷

Torrell se lamenta de esta carencia, que lleva a desatender una faceta importante de su figura y su pensamiento:

Es una lástima para él, pero más aún para nosotros, que solo conozcamos de Tomás sus escritos filosóficos y teológicos más abstractos; desconocimiento a menudo agravado por los comentadores, más preocupados por la lógica que por él mismo. Quien sale al encuentro de su personalidad a través de sus escritos no tarda en descubrirla sensiblemente diferente.²⁸

son disciple à faire de même » (TORRELL, Jean-Pierre : *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2*. Troisième édition. Paris : Éditions du Cerf, 2008, pp. 495-496).

²⁵ Cf. HUMBRECHT, Thierry-Dominique : *Lire saint Thomas d'Aquin*. Deuxième édition, mise à jour et augmentée. Paris : Ellipses, 2009, pp. 6-7.

²⁶ Cf. SPICQ, C. : *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1944, p. 310.

²⁷ Explica Humbrecht que, « chez Thomas, la logique est aussi effacée qu'intégrée. Elle est intégrée car Thomas se fait le lecteur et l'utilisateur averti de la logique d'Aristote, dont il commente deux traités. Elle est effacée dans son œuvre, pour ainsi dire, malgré les apparences. Elle sert à présenter de façon rigoureuse et brève les arguments, selon le degré de scientificité qui les caractérise mais, pour qui a lu des auteurs plus tardifs que saint Thomas, comme Guillaume d'Ockham parmi les Médiévaux ou bien Christian Wolff (le prédécesseur de Kant au XVIII^e siècle, le « pédagogue de l'Allemagne »), chez lesquels la logique devient presque la philosophie même, et la déduction la manière habituelle et nécessaire de l'exposer, la logique thomasiennne apparaît comme ce qui est au service du discours et non sa substance même. À tel point que, parfois, on en vient à chercher des syllogismes où il n'y en pas, la monstration l'emportant chez Thomas sur la démonstration.

L'intérêt de cette diversification des méthodes tient aussi à sa diversité même. Il n'y a pas une méthode unique, celle de l'esprit, présidant à l'appréhension du monde. C'est le monde qui impose ses lois à l'esprit. La vérité dépend de ce qui est reçu avant ce qui en est le centre récepteur, l'esprit. La raison ne distribue les méthodes de connaissance que parce qu'elle est d'abord réceptrice de ce qui est à connaître » (HUMBRECHT, Thierry-Dominique : *Lire saint Thomas d'Aquin*, cit., pp. 24-25).

²⁸ « Il est grand dommage pour lui, mais plus encore pour nous, qu'on ne connaisse généralement de Thomas que ses écrits philosophiques ou théologiques les plus abstraits ; méconnaissance souvent encore aggravée par des commentateurs plus soucieux de logique qu'il ne l'était lui-même. Celui qui part à la recherche de sa personnalité à travers de ses écrits ne tarde pas à

Y este es precisamente el objetivo de buena parte de la investigación histórica y filológica que se realiza hoy día en torno al Aquinate:²⁹ cambiar la idea errónea que se ha impuesto con el transcurso de los siglos y mostrar otros aspectos de su vida y su pensamiento, que aportan matices llenos de contrastes y proporcionan una idea mucho más rica y certera —más “compensada”, cabría afirmar— de su persona y su obra.³⁰

Los escritos de Tomás de Aquino son, por supuesto, racionales, pero no hay en ellos una pretensión de sistematicidad y, mucho menos, de una sistematicidad absoluta:³¹ «no tiene nada de sistemático fijo, es más bien un genio en movimiento, en perpetuo descubrimiento»,³² que va desvelando poco a poco la realidad que le sale al paso, adquiriendo así

la découvrir sensiblement différente » (TORRELL, Jean-Pierre : *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*. Nouvelle édition profondément remaniée et enrichie d'une bibliographie mise à jour. Paris : Les éditions du Cerf, 2015, p. 38).

²⁹ Una de las obras más exhaustivas en este aspecto es la recién citada publicación de TORRELL, Jean-Pierre : *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit. Esta nueva edición de 2015 « entièrement revue, remaniée et augmentée pour tenir compte des progrès de la recherche durant les presque vingt-cinq ans qui se sont écoulés depuis la première parution de ce livre (1993), conserve l'intégralité du contenu du premier livre, mais elle s'en distingue cependant sur nombre de points notables. Elle reprend tous les apports de la deuxième édition (2002) qui, par souci d'économie éditoriale, avaient été repoussés en finale du livre ; ils sont ici désormais en leur bonne et due place dans le corps du texte » (TORRELL, Jean-Pierre : *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit., pp. 15-16).

Cf. también, tal vez como los más destacables entre otros muchos posibles: IMBACH, Ruedi ; OLIVA, Adriano : *La philosophie de Thomas d'Aquin*, cit.; PORRO, Pasquale: *Tommaso d'Aquino*, cit.; OLIVA, Adriano : *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la Sacra Doctrina*, cit.; TORRELL, Jean-Pierre : *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, cit.; HUMBRECHT, Thierry-Dominique : *Lire saint Thomas d'Aquin*, cit.

³⁰ « Celui qu'on ne semble parfois connaître que pour sa philosophie, est aussi et d'abord un théologien, commentateur de l'Écriture sainte, auditeur attentif des Pères de l'Église, soucieux des répercussions pastorales et spirituelles de son enseignement. Ses disciples le savent bien et s'efforcent depuis longtemps de faciliter l'accès au jardin secret de leur Maître » (TORRELL, Jean-Pierre : *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, cit., p. v). Cf. también HUMBRECHT, Thierry-Dominique : *Lire saint Thomas d'Aquin*, cit., pp. 117-118.

³¹ La más “sistemática” de sus obras, por así decir, es la *Summa Theologiae*; pero esto se debe a una finalidad pedagógica, como explicaré en breve. En cambio, hay muchos otros escritos menos conocidos —los comentarios bíblicos, por ejemplo—, en los que Tomás de Aquino se mueve con más soltura y que permiten obtener una idea más completa y menos unilateral del modo de hacer y de pensar de Tomás de Aquino: « À la différence de la lecture cursive, seule permise au bachelier biblique et dont le type est le *Super Isaiam*, le mode d'enseigner réservé au maître lui permettait de faire un commentaire beaucoup plus fouillé, comme celui du *Super Iob* ou l'*In Ioannem*. Longtemps méconnu au profit des *Sentences* ou de la *Somme*, cet enseignement biblique était pourtant la tâche ordinaire de Thomas et c'est ainsi qu'il a commenté plus de la moitié du Nouveau Testament et plusieurs livres de l'Ancien. Si l'on veut donc se faire une idée un peu moins unilatérale du théologien complet qu'il a été et de sa méthode, il est urgent de lire et d'exploiter de façon plus approfondie ces commentaires bibliques en parallèle avec les grandes œuvres systématiques » (TORRELL, Jean-Pierre : *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit., p. 88).

³² « ... n'a rien d'un systématicien figé, c'est plutôt un génie en mouvement, en acte de perpétuelle découverte » (TORRELL, Jean-Pierre : *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit., p. 101).

un conocimiento más conforme a lo que ella es. Un conocimiento, por tanto, que está vivo y crece y evoluciona a lo largo de los años.³³

Concuerda Porro, quien mantiene que se ha hecho famosa la imagen del pensamiento de Tomás de Aquino

... como de un sistema homogéneo y rígido, cuando no dogmático y cerrado, sin tener en cuenta el contexto efectivo en el cual se desarrollan los diversos temas de la reflexión de Tomás, ni el de sus interlocutores [...], ni la peculiar y ya mencionada vivacidad intelectual del maestro dominico: un pensador que, de hecho, es cualquier cosa menos dogmático o conservador, como testimonia su complicada y no siempre acorde posteridad.³⁴

Al igual que Kierkegaard reacciona ante los problemas que encuentra en su época —hasta el punto de que puede decirse que su pensamiento surge en buena medida provocado por el ambiente que le rodea—,³⁵ también Tomás de Aquino se mantiene siempre en conexión con su tiempo,³⁶ y son las necesidades que este le presenta las que condicionan, en cierto modo, el formato y la dirección de sus escritos.³⁷

Así, por ejemplo, contrariamente a lo que se ha sostenido durante siglos y «a lo que podría pensarse, la *Summa* no responde en absoluto a la voluntad de construir un sistema o de concentrar el saber teológico en abstracto».³⁸ Muy al contrario, atiende a una finalidad pura o fundamentalmente didáctica: las necesidades de unos alumnos que no disponían de los instrumentos adecuados para su formación.³⁹ «Tomás no es

³³ Porro ilustra esta afirmación con alguno de esos puntos en los que el pensamiento de Tomás de Aquino varía conforme se va haciendo más claro. Cf. PORRO, Pasquale: *Tommaso d'Aquino*, cit., p. 72, nota al pie.

³⁴ «... come di un sistema omogeneo e rigido, se non addirittura dogmatico e chiuso, senza tener conto né del contesto effettivo in cui i diversi temi della riflessione di Tomasso venivano sviluppati, né dei suoi interlocutori [...], né della peculiare e già richiamata vivacità intellettuale del maestro domenicano — un pensatore in realtà tutt'altro che dogmatico o conservatore, come la sua stessa complicata e contrastata posterità testimonia» (PORRO, Pasquale: *Tommaso d'Aquino*, cit., p. 17).

³⁵ Trataré este tema más detenidamente en el próximo capítulo.

³⁶ «Celui qu'on a trop souvent présenté comme un penseur intemporel était bien situé dans un temps et dans un espace déterminés, sous le signe de contingences historiques précises» (TORRELL, Jean-Pierre: *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit., p. 13). Cf. SYNAN, Edward A.: «Aquinas and his Age»; in *Calgary Aquinas Studies*. Edited by A. Parel. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1987. También Synan muestra, en otro trabajo más reciente, cómo el espíritu feudal y caballeresco de la época se refleja en los modos y el lenguaje de Tomás de Aquino (cf. SYNAN, Edward A.: «St. Thomas Aquinas and the Profession of Arms»; in *Medieval Studies*, num. 50. Toronto: University of Toronto Press, 1998).

³⁷ Cf. TORRELL, Jean-Pierre: *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit., pp. 169 y 187.

³⁸ «Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, la *Somma* non risponde quindi affatto alla volontà di costruire un sistema o di concentrare il sapere teologico in astratto» (PORRO, Pasquale: *Tommaso d'Aquino*, cit., p. 265).

³⁹ Opina lo mismo Oliva, quien apunta: «... comme il le dit dans ce prologue général, la visée pédagogique est un élément qui intervient dans l'organisation de la matière traitée» (OLIVA,

tá contento con los manuales usados para la formación teológica de sus jóvenes hermanos [...] y su intención es proponer un instrumento más común, simple y breve».⁴⁰

Más aún, aunque pocas veces se tenga en cuenta —comenta de nuevo Torrell—, la aportación más importante y original de la *Summa* no es su parte dogmática, sino la parte moral, la segunda.⁴¹ Porque, para Tomás de Aquino, la teología tiene una finalidad práctica:⁴² vivirla uno mismo y enseñarla a los demás, para moverlos también a hacerla vida.

Del mismo modo que Kierkegaard no se limitó a vivir su vida de acuerdo a sus creencias, sino que trató de despertar a sus contemporáneos del falso sueño de la Cristiandad, también Tomás de Aquino piensa que la contemplación constituye un “medio” para el personal acercamiento a Dios y, además, que debe ir siempre acompañada de la enseñanza, que acerca a Dios también a los demás. De hecho, según Tugwell, aunque no hay evidencia directa del motivo por el que Tomás de Aquino se sintió atraído por los Dominicos,

... parece razonable suponer que fue su compromiso con el estudio y la predicación. Más adelante en sus escritos, Tomás se muestra ansioso por rebatir la suposición común de que la vida religiosa significa, esencialmente, una “vida contemplativa”, y otorga la máxima calificación a las formas de vida religiosa en las que la vida contemplativa desemboca en enseñanza y predicación.⁴³

Adriano, dans IMBACH, Ruedi ; OLIVA, Adriano : *La philosophie de Thomas d'Aquin*, cit., p. 24). Cf. *Summa Theologiae*, prooemium.

⁴⁰ «Tommaso è scontento dei manuali in uso per la formazione teologica dei suoi giovani confratelli [...] e intende proporre uno strumento più ordinario, più semplice, più breve» (PORRO, Pasquale: *Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 265-266).

Es esta una característica común a toda la enseñanza del Aquinate, quien, a diferencia de sus contemporáneos, huye de tecnicismos y del lenguaje enrevesado, buscando la sencillez y la sobriedad. De igual modo, no gusta de excesos oratorios ni de enrevesados circunloquios: « De la part d'un intellectuel comme lui, la prédication de Thomas apparaît étonnamment concrète, appuyée sur l'expérience quotidienne, soucieuse de justice sociale et commerciale » (TORRELL, Jean-Pierre : *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit., p. 109).

⁴¹ TORRELL, Jean-Pierre : *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, cit., p. 510. Aunque esta observación pudiera matizarse, nos interesa dejar constancia de ella, por cuanto abona la novedad de la imagen de Tomás de Aquino hoy predominante entre los especialistas.

⁴² Cf. *Summa Theologiae* I^a, q. 1, a. 4.

⁴³ «...it seems reasonable to suppose that it was their commitment to study and preaching. Later on, in his writings, Thomas shows himself keen to resist the common assumption that religious life means essentially “contemplative life”, and he gives the highest rating to forms of religious life in which a contemplative life debouches into teaching and preaching» (TUGWELL, Simon, in *Albert & Thomas*, cit., p. 203). Cf. también p. 290.

Sobre este tema se ha escrito mucho, trayendo a colación la afirmación del Aquinate de que, si es bueno contemplar las cosas divinas, mejor aún es contemplarlas y transmitir las: «contemplata aliis tradere» (cf. *Summa Theologiae* II^a-II^{ae}, q. 188, a. 6 co; *Summa Theologiae* III^a q. 40, a.1 ad 2). Cf., por ejemplo, TORRELL, Jean-Pierre : *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit., p. 36 ; TORRELL, Jean-Pierre : *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, cit., pp. 509-510; IMBACH, Ruedi ; OLIVA, Adriano : *La philosophie de Thomas d'Aquin*, cit., p. 127 ; LECLERCQ, Jean : « Le magistère du prédi-

Lejos de ser simplemente un filósofo o un teólogo, un pensador “pu-ro”, Tomás de Aquino es, con expresión de Torrell, un maestro de vida,⁴⁴ «un maestro espiritual».⁴⁵

Se ha acusado a la teología escolástica de resultar perjudicial para el cristianismo, al sustituir «la fe por la razón, la revelación por la filosofía, la caridad y la piedad que salvan por el orgullo de saber».⁴⁶ Y como uno de los más famosos exponentes de esta teología, Tomás de Aquino ha recibido muchos de estos reproches. Pero, tal como pretende mostrar Gilson en su pequeño libro *Introduction à la philosophie chrétienne*, estas objeciones están completamente equivocadas: «la teología de santo Tomás de Aquino, lejos de excluir la espiritualidad, es una forma de ella».⁴⁷ A lo que añade: «La teología de un teólogo digno de este nombre solo puede ser el movimiento de su intelecto y de su amor en busca de la verdad sobre Dios en la enseñanza de la Sagrada Escritura y en la consideración de sus obras. Así es la teología de santo Tomás de Aquino»,⁴⁸ como muestra asimismo la segunda parte de la biografía de Torrell, ya citada, cuyo significativo título, como sabemos, es *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*.⁴⁹

cateur au XIII^e siècle » ; dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, tome 15. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1946.

⁴⁴ Cf. TORRELL, Jean-Pierre : *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit., p. 134.

⁴⁵ Cf. TORRELL, Jean-Pierre : *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit.; TORRELL, Jean-Pierre : *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, cit.

⁴⁶ « ... substitute la raison à la foi, la philosophie à la révélation, l'orgueil du savoir à la charité et à la piété qui sauvent » (GILSON, Étienne : *Introduction à la philosophie chrétienne*, cit., p. 30 [tr. esp.: *Introducción a la filosofía cristiana*, cit., pp. 15-16]).

⁴⁷ GILSON, Étienne : *Introduction à la philosophie chrétienne*, cit., p. 30 (tr. esp.: *Introducción a la filosofía cristiana*, cit., p. 16).

Gilson sigue siendo una de las máximas autoridades en lo que atañe al pensamiento de Tomás de Aquino y a su interpretación, y así es considerado por bastantes de los especialistas actuales —sobre todo, aunque no solo, en el ámbito francés—. Cf. TORRELL, Jean-Pierre : *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit.; PORRO, Pasquale: *Tommaso d'Aquino*, cit.; IMBACH, Ruedi ; OLIVA, Adriano : *La philosophie de Thomas d'Aquin*, cit.; HUMBRECHT, Thierry-Dominique : *Lire saint Thomas d'Aquin*, cit. Este último, por ejemplo, comenta de forma explícita que « pour la philosophie de saint Thomas, *Le Thomisme* d'Étienne Gilson est inégalé [...]. Pénétration historique et spéculative, hauteur de vue, écriture vive, on a tout dit sur la verve et le panaché de Gilson, dont la lecture rend obsolètes des quantités de publications plus ou moins thomistes » (HUMBRECHT, Thierry-Dominique : *Lire saint Thomas d'Aquin*, cit. p. 136).

Por eso, pese a no ser un autor demasiado reciente, me permitirá citarlo con relativa profusión.

⁴⁸ GILSON, Étienne : *Introduction à la philosophie chrétienne*, cit., p. 30 (tr. esp.: *Introducción a la filosofía cristiana*, cit., p. 16).

⁴⁹ TORRELL, Jean-Pierre : *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, cit.

2. Verdad objetiva y verdad subjetiva

Tras este breve cuadro, dibujado a grandes pinceladas, que nos acerca más a la figura vital e intelectual de ambos pensadores, podemos ya entrever que, pese a sus diferencias, no parece haber un enfrentamiento directo entre ambas posturas: ni Kierkegaard es tan irracional como a veces aparenta, ni Tomás de Aquino es el especulativo sistemático que en ocasiones se ha transmitido. Los dos persiguen, en última instancia, para sí mismos y para quienes los rodean, un mayor acercamiento cognoscitivo y vital a Dios: y, en semejante sentido, podrían calificarse como pensadores *religiosos*.

Sin embargo, hay una cuestión concreta en la que merece la pena detenerse, para examinarla con atención. Esto nos permitirá adquirir una perspectiva más completa y rica de la posición de ambos autores y de su similitud pese a (o en) las diferencias.

Si bien, como ya he dicho, el adjetivo de “irracional” constituye un cliché suficientemente rebatido, no puede negarse que Kierkegaard establece una diferencia entre la verdad objetiva y la verdad subjetiva y que realiza una defensa vigorosa de la segunda.

De nuevo a primera vista, este hecho parece abrir una brecha entre los autores que pretendo relacionar en mi tesis, pues nadie dudaría en afirmar que, por el contrario, la verdad que intentan descubrir Aristóteles y Tomás de Aquino —por aludir a los dos representantes de la *filosofía del ser* más presentes en mi estudio— es una verdad “objetiva”. Pero me propongo mostrar que, cuando se entiende bien la concepción kierkegaardiana de la verdad subjetiva, se advierte, por una parte, que Kierkegaard no rechaza en absoluto una aproximación objetiva a la verdad, y, por otra, que también la filosofía de Tomás de Aquino exige esa apropiación personal, que es el sello distintivo del pensamiento del filósofo danés.⁵⁰

⁵⁰ En el artículo titulado “Kierkegaard y la cuestión de la metafísica”, Llevadot explica que la definición que Kierkegaard da de la existencia como un *interesse* le lleva a criticar el desinterés que es condición de posibilidad de la metafísica. Pero este desinterés se declina en un doble sentido —precisa—. En primer lugar, implica una renuncia al interés subjetivo: esta es la cuestión que me dispongo a tratar en este capítulo. Pero, además, «la metafísica es también desinteresada si tenemos en cuenta que el *interesse* indica en Kierkegaard el espacio de la relación que es la conciencia y que impide la reconciliación de la idealidad y la realidad» (LLEVADOT, Laura: “Kierkegaard y la cuestión de la metafísica”; en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 41. Madrid: Universidad Complutense, 2008, p. 99). Al traducir la realidad en conceptos y categorías universales —critica Kierkegaard—, la metafísica abandona la realidad, lo existente, lo singular, conservando únicamente lo que tienen de general.

Este podría ser, efectivamente, otro posible punto de fricción entre el pensamiento de Kierkegaard y la metafísica de Aristóteles y Tomás de Aquino, que impidiera la reconciliación que

Espero, pues, poner de manifiesto que, lejos de establecerse un abismo infranqueable entre las dos partes que pretendo integrar en mi trabajo, tanto el pensamiento de Tomás de Aquino como el de Kierkegaard permiten y, en cierto sentido, reclaman dicha unión; o que, al menos, los avances cognoscitivos derivados de esa aproximación recíproca facilitan un saber más adecuado y completo del objeto central de mi estudio: la persona, apreciada a su vez desde una de las características que mejor la definen: su extrema singularidad.

Mas, para poder entender el sentido profundo de las afirmaciones de Kierkegaard —sobre la verdad subjetiva y sobre tantas otras cuestiones—, es necesario tener a la vista su obra entera, matizar y completar algunos pasajes con otros que pasan más desapercibidos, atemperar su ocasional exaltación con el poso de sus convicciones más profundas. Pues, como acertadamente explica McCombs,

... debido al hecho de que Kierkegaard es un escritor dialéctico, resulta necesario ser cauto cuando uno encuentra en sus libros una declaración que parece extrema, exagerada o unilateral. Porque es altamente probable que esta declaración extrema sea solo una mitad de una pareja de opuestos dialécticos. A veces, la otra mitad de la pareja es obvia y fácil de encontrar en otro lugar del mismo libro. Ocasionalmente, sin embargo, no hay declaración pública complementaria, sino una sugerencia o im-

aquí pretendo. Y como tal merecería un espacio en este capítulo. Pero adentrarme en el terreno de la epistemología me desviaría demasiado del hilo conductor de mi trabajo. En cualquier caso, sí quiero apuntar que la metafísica a la que aquí recorro se salva de estas críticas de Kierkegaard, pues lo que la caracteriza es justamente que parte del singular y a él retorna. En un pequeño librito que dedica precisamente al conocimiento del singular, Carlos Llano acude a los movimientos del corazón como metáfora para explicar el paso del singular al universal en el conocimiento humano. Del mismo modo que la sístole y la diástole son igualmente necesarias en el bombear de la sangre del corazón —o la inspiración y la expiración en el respirar—, en la vida de la inteligencia también hay un continuo tránsito del particular al universal y de este, de nuevo, al singular: y ambos momentos son igualmente importantes y necesarios. Según Llano, «el singular no es un mero punto de partida que después se desecha, una vez cumplida su instantánea función de arranque, ni es un apéndice final que ilustra o clarifica anecdóticamente el contenido intelectual de los universales correspondientes» (LLANO CIFUENTES, Carlos: *El conocimiento del singular*. México D.F.: Universidad Panamericana, 1995, p. 20).

La respuesta a cómo es posible esa vuelta del universal al singular y por qué es requerida por la metafísica, se encuentra detallada también por Llano —de forma muy clara y precisa, a mi juicio— en un artículo más reciente, en el que acude a la distinción tomasiana entre la abstracción *per modum partis* y la abstracción *per modum totius*. En este último modo de abstraer —el propio de la metafísica—, lo crucial «es no perder de vista al sujeto, aunque universalizado, para poder regresar a él después como individuo» (LLANO CIFUENTES, Carlos: “El concepto en física y en metafísica. Un análisis antropológico, epistemológico y ontológico”; en *Metafísica y Persona*, año 1, núm. 1. México D.F.: Universidad de Málaga — UPAEP, 2009, p. 18). Cf. también GILSON, Étienne: *Being and Some Philosophers*. 2nd ed. corrected and enlarged. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1952, pp. 188-189 (tr. esp.: *El ser y los filósofos*. Traducido por Santiago Fernández Burillo. Pamplona: EUNSA, 1979, p. 279).

plicación que solo sale a la luz con una lectura cuidadosa, o al leer otro libro del corpus kierkegaardiano.⁵¹

Estimo que no tiene esto en cuenta, por ejemplo, Haecker, cuando afirma — como una crítica a Kierkegaard — que «es una ética muy orgullosa la que solo admite el ser determinada por lo formal y por la persona aislada, y no por las cosas, por la realidad social y por la verdad y valor de estas»,⁵² aduciendo que el hombre puede vivir acorde con una idea de la que está plenamente convencido y que sin embargo es errónea, llegando entonces a cometer una gran injusticia.

Tal vez nos sentiríamos inclinados a dar la razón a Haecker al leer en el *Post scriptum* frases como esta: «exactamente tan importante como la verdad, y de las dos incluso la más importante, es la manera en que se acepta la verdad».⁵³ Pero entonces no estaríamos haciendo justicia al autor, quien antes, en la misma obra, nos advierte del peligro que acecha a la vía subjetiva: que, tan solo en virtud de ella, «no se puede distinguir entre la demencia y la verdad, pues ambas poseen interioridad».⁵⁴ O

⁵¹ «Owing to the fact that Kierkegaard is a dialectical writer it is necessary to be cautious whenever one encounters a statement in his books that seems extreme, exaggerated, or one-sided. For it is highly likely that this extreme statement is only one half of a dialectical pair of opposites. Sometimes the other half of the pair is obvious and easy to find elsewhere in the same book. Occasionally, however, there is no overt complementary statement, but a suggestion or an implication that comes to light only with careful reading, or only by reading another book in the Kierkegaardian corpus» (MCCOMBS, Richard: *The Paradoxical Rationality of Søren Kierkegaard*. Bloomington (IN): Indiana University Press, 2012, p. 69).

⁵² HAECKER, Theodor: *Der Bückel Kierkegaards*, cit., p. 48 (tr. esp.: *La joroba de Kierkegaard*, cit., p. 96).

⁵³ «Akkurat ligesaa vigtig som Sandheden, og Eet af To endnu vigtigere, er Maaden, paa hvilken Sandheden antages» (SKS 7, 225 / CUP1, 247 [tr. esp.: *Post scriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"*. Traducido por Javier Teira y Nekane Legarreta. Salamanca: Sígueme, 2010, p. 247]).

En realidad, aunque bastantes lo entiendan en el sentido de que Kierkegaard está dando mayor importancia a la manera en que se acepta la verdad, considero que tiene razón Evans cuando nos pide que fijemos nuestra atención en las palabras de Kierkegaard, elegidas con sumo cuidado: «The words here are carefully chosen. Subjectivity is "exactly equally important" as objective, propositional truth, and is to be preferred only if one is forced to choose between them. But when, one might ask, would such a choice be forced on us? The answer, I think, is that the choice is forced on us when we are told that objective truth requires the complete suppression of subjectivity, the adoption of the "view from nowhere" in which I put aside emotions and passions and resolve to believe only what can be demonstrated on the basis of the objective reason» (EVANS, C. Stephen: *Kierkegaard: An Introduction*. Cambridge — New York: Cambridge University Press, 2009, pp. 63-64).

⁵⁴ «Ved den blot subjektive Bestmmelse af Sandheden bliver Galskab og Sandhed tilsidst ikke til at adskille, fordi de begge kunde have Inderligheden» (SKS 7, 178 / CUP1, 194 [tr. esp.: *Post scriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"*, cit., p. 196]).

Otra postura sería la de Hartshorne, quien niega todo valor a las afirmaciones de Johannes Climacus por ser este un pseudónimo, explicando que no es lo mismo la verdad existencial, que sí defiende Kierkegaard, y la verdad subjetiva del *Post scriptum* o las *Migajas*, que puede llevar asociada una interminable variedad de fanatismos (cf. HARTSHORNE, M. Holmes: *Kierkegaard, Godly Deceiver: The Nature and Meaning of his Pseudonymous Writings*. New York: Columbia Uni-

esas otras en las que, al considerar que la pureza de corazón estriba en querer una sola cosa, declara que ese «querer una sola cosa no significa caer en el grave error de un entusiasmo desvergonzado y condenable, es decir, querer algo grande, no importa que se trate del bien o del mal».⁵⁵

Podríamos seguir por este camino y, por cada pasaje de Kierkegaard —o alguno de sus pseudónimos— que parece repudiar el contenido objetivo de la verdad, encontrar otro que muestre que no lo desprecia, sino que lo presupone y lo supera, hasta convencernos y poder mostrar a cualquiera que Kierkegaard no es en absoluto irracional, ni defiende una postura tan extrema y unilateral como la de aquellos a los que ataca. Pero no resultará necesario, pues son muchas y valiosas las monografías que se han escrito sobre el tema.

Por ceñirme solo a algunas de las publicaciones de los últimos años, mencionaré el exhaustivo estudio que lleva a cabo McCombs en su libro *The Paradoxical Rationality of Søren Kierkegaard*, en el cual reúne numerosos ejemplos que ponen de relieve la racionalidad del pensamiento de Kierkegaard.⁵⁶ También Simpson, en *The Truth is the Way*, afirma que la máxima kierkegaardiana de que “la verdad es subjetividad” se encuentra realmente lejos del modo relativista en que se la entiende a menudo.⁵⁷ Y el explícito propósito de Evans en una de sus obras consiste en

versity Press, 1990, chapter III [tr. esp.: *Kierkegaard, el divino burlador: Sobre la naturaleza y el significado de sus obras pseudónimas*. Traducido por Elisa Lucena Torés. Madrid: Cátedra, 1992, cap. III]). Pero, aunque no se pueden identificar ambos autores, a mi entender, en este caso Kierkegaard sí estaría de acuerdo con Climacus. Opinión que concuerda —con los matices necesarios— con la de Piety, quien presenta como uno de los objetivos de su libro sobre los modos de conocer en Kierkegaard el de mostrar que las obras pseudónimas son sustancialmente consistentes con el resto de sus escritos, al menos en lo que respecta a la epistemología. Cf. PIETY, M.G.: *Ways of Knowing: Kierkegaard's Pluralist Epistemology*. Waco, TX: Baylor University Press, 2010, p. 18.

⁵⁵ «Men det at ville Eet er ei heller hiin den formastelige, ugudelige Begeistrings kraftige Vildfarelse: at ville det Store, ligegyldigt enten det er godt eller ondt» (*SKS* 8, 143 / *UDVS*, 30 [tr. esp.: *La pureza de corazón es querer una sola cosa*. Traducido por Luis Farré. Buenos Aires: La Aurora, 1979, p. 71]). Cf. también *Pap. X² A 299 / JP 4*, 4550.

⁵⁶ «Søren Kierkegaard often seems to reject reason, but in fact he affirms it», asevera (McCOMBS, Richard: *The Paradoxical Rationality of Søren Kierkegaard*, cit. p. 2). La tesis de McCombs es que, actuando de acuerdo con su teoría de la comunicación, Kierkegaard se hace pasar por irracional precisamente para comunicar racionalidad. Aunque me ha parecido un gran libro y entiendo y comparto el fondo de lo que quiere decir McCombs, pienso que en su intento de demostrar la racionalidad de la postura de Kierkegaard, puede pasarle un tanto desapercibida la que creo que es una de sus aportaciones más importantes y de la que hablaré más adelante: la no absoluta dependencia de la voluntad respecto al entendimiento; este, ciertamente, influye poderosamente en ella, pero no la determina, pues de lo contrario quedaría eliminada la libertad.

⁵⁷ Cf. SIMPSON, Christopher Ben: *The Truth is the Way: Kierkegaard's Theologia Viatorum*. Eugene (OR): Cascade Books, 2011, p. 5. Simpson mantiene que Kierkegaard concibe la verdad como una doble reflexión, un doble movimiento: y en esa consecución de la verdad, la apropiación en

manifestar que «Kierkegaard no es realmente un enemigo de la racionalidad», ni en el plano teórico ni en el práctico.⁵⁸

Muchos otros nombres podrían estamparse aquí para avalar esta opinión, cada uno con sus matices y puntos de vista;⁵⁹ pero quizá baste con resumir la interpretación de gran parte de los estudiosos de Kierkegaard con estas palabras de Holmer, excelente conocedor del filósofo danés:

Es verdad que Kierkegaard se opuso a los sistemas filosóficos, pero no se opuso al pensamiento sistemático; despreció la charla sobre la lógica de los sucesos, pero no la racionalidad del discurso argumentativo; minimizó la importancia religiosa del razonamiento discursivo, pero no diciendo que la razón fuera irreligiosa; alabó la subjetividad pero no de forma temperamental; abjuró de la objetividad como sustituto del entusiasmo pero no como condición para el conocimiento.⁶⁰

que consiste la verdad subjetiva es el segundo término, el cual presupone el primero, la verdad objetiva. Cf. SIMPSON, Christopher Ben: *The Truth is the Way*, cit., p. 18.

Cf., además, WALSH, Sylvia: *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*. Oxford — New York: Oxford University Press, 2009, p. 35.

⁵⁸ «Kierkegaard is not really an enemy of rationality» (EVANS, C. Stephen: *Kierkegaard on Faith and the Self: Collected Essays*. Waco, TX: Baylor University Press, 2006, p. 7). Tal objetivo está presente no solo en este, sino en la mayoría de los escritos de Evans, hasta el punto de que podríamos decir que constituye uno de los hilos conductores de su pensamiento. Cf. también EVANS, C. Stephens: *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1992, p. X; EVANS, C. Stephen: *Kierkegaard: An Introduction*, cit., chap. 3.

También es similar el objetivo de *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, en cuya introducción se lee, a renglón seguido de las palabras antes citadas: «this collection of previously unpublished essays is offered as a proof of how wrong it is to suppose that if Kierkegaard's philosophical star is in the ascendant, as it now is, things must be going badly with philosophy» (AA.VV.: *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, cit., p. 1).

Por su parte, John afirma al comienzo de *Truth and Subjectivity, Faith and History*: «Kierkegaard's objection, therefore, should not be understood as a denial of objective truth but as a concern for what is amiss in raising the question of truth purely objective» (JOHN, Varughese: *Truth and Subjectivity, Faith and History: Kierkegaard's Insights for Christian Faith*. Eugene (OR): Pickwick Publications, 2012, p. 4).

⁵⁹ Como el de Piety, John, Guerrero, Merigala, Larrañeta... Cf. las siguientes obras: SIMPSON, Christopher Ben: *The Truth is the Way*, cit.; PIETY, M.G.: *Ways of Knowing*, cit.; JOHN, Varughese: *Truth and Subjectivity, Faith and History*, cit.; GUERRERO MARTÍNEZ, Luis: *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*. Ciudad de México: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, 1993; GABRIEL, Merigala: *Subjectivity and Religious Truth in the Philosophy of Søren Kierkegaard*. Macon (GA): Mercer University Press, 2010; LARRAÑETA, Rafael: *La interioridad apasionada: Verdad y amor en Søren Kierkegaard*. Salamanca: Editorial San Esteban; Universidad Pontificia, 1990.

⁶⁰ «It is true that Kierkegaard opposed philosophical systems but he did not oppose systematic thought; he disparaged talk about the logic of events but not the logicality of argumentative discourse; he minimized the religious importance of discursive reasoning but not by saying that reason was irreligious; he praised subjectivity but not temperamentally; he abjured objectivity as a substitute for enthusiasm but not as a condition for knowledge» (HOLMER, Paul L.: *On Kierkegaard and the Truth*, cit., p. xxvi).

El mismo Holmer escribe que, aunque Kierkegaard critica cualquier forma de objetividad que pretenda convertirse en algo absoluto, su ataque nunca se transforma en una fulminante lucha romántica contra la reflexión.⁶¹

Lo deja dicho así, jugando con las relaciones entre el “cómo” y el “qué”, tan características de Kierkegaard:

Debe ser declarado inequívocamente que Kierkegaard no está sugiriendo que el hecho de que el “cómo” es más fundamental que el “qué” signifique que no hay criterios para juzgar. Al contrario, hay criterios para la verdad de la misma manera que hay criterios para lo bueno y lo malo. Kierkegaard nunca niega esto. Su postura es que la exclusión del “cómo” de la explicación filosófica ha producido una tendencia falsa y dañina, la cual erige una visión imposible y artificial de la objetividad de la ciencia en contradicción con la subjetividad de los juicios morales, religiosos y estéticos. Su punto de vista es que hay varios “cómos”, varias calidades de la intencionalidad y la subjetividad en las cuales los conceptos pueden ser definidos y las reglas establecidas. Interpretando rectamente esto y no permitiendo que la superposición del lenguaje nos engañe pensando que los conceptos son idénticos, Kierkegaard pensó que una buena parte de la tarea estaba hecha.⁶²

Una de las tesis de fondo de Holmer en la obra citada es que la gran tarea que Kierkegaard lleva a cabo es la de *discernir*,⁶³ *distinguir* el significado de los conceptos según el contexto en que se usen, atendiendo

⁶¹ Cf. HOLMER, Paul L.: *On Kierkegaard and the Truth*, cit., pp. 11 y 143.

⁶² «It should be stated unequivocally that Kierkegaard is not suggesting that the fact that a “how” is more fundamental than a “what” means that there are no standards for judgment. On the contrary, there are standards for truth just as there are standards for right and wrong. Kierkegaard never denies these. His point is that the exclusion of the “how” from the philosophical account has produced a false and harmful tendency, one which erects an impossible and artificial view of the objectivity of science in contradistinction to the subjectivity of morals and religion and aesthetic judgments. His view is that there are various “hows”, various qualities of intending and of subjectivity within which concepts can be defined and rules ascertained. By getting these straight and not allowing the overlap of language to deceive one into thinking that the concepts were identical, Kierkegaard thought that a large part of the task was done. This, at least, was the technical responsibility of philosophy and theology» (HOLMER, Paul L.: *On Kierkegaard and the Truth*, cit., p. 152).

⁶³ Algo similar señala Evans cuando mantiene, frente a aquellos que critican a Kierkegaard por hablar de la verdad o falsedad de la vida, que no es justificable reducir el término “verdad” únicamente a las proposiciones. Cf. EVANS, C. Stephen: *Kierkegaard: An Introduction*, cit., pp. 61-62.

Y Piety, ya desde el título de su estudio —*Kierkegaard's Pluralist Epistemology*—, indica que Kierkegaard distingue diversos modos de conocer o tipos de verdad, es decir, que no se puede hablar del conocimiento ni de la verdad en sentido unívoco. «Most epistemologies are reductionist in that they take the various senses in which we use the expression “knowledge” and try to reduce them to a single essence that either forces recondite cases onto the model in question in a manner that strains credulity or dismisses them as legitimate instances of knowing. I am going to argue that Kierkegaard, on the other hand, is an epistemological pluralist. That is, I am going to argue that there are several kinds of knowledge according to Kierkegaard and that they can be divided into two basic sorts: “objective knowledge” [*den objective Viden*] and “subjective knowledge” [*den subjective Viden*] (CUP1, 169)» (PIETY, M.G.: *Ways of Knowing*, cit., p. 3).

siempre a la variedad de sus sentidos y no tratando de unificarlos u homogeneizarlos. Pues, «los conceptos que encajan en todas partes en realidad no encajan en ninguna».⁶⁴ Y el de “verdad” es uno de esos conceptos. De ahí que constituya un error aplicarlo unívocamente, como “verdad objetiva”, en la acepción científica de la expresión, a otros ámbitos: ya que el “cómo” de la verdad será distinto según el contexto en que lo utilicemos.

Frente a la tendencia hegeliana a unificar o sintetizar los conceptos, Kierkegaard pretende hacer lo contrario: diferenciar sus distintos sentidos. Lo que Kierkegaard condena es el intento de utilizar una misma definición de verdad para todas las circunstancias en que se usa el término, la pretensión de extender el concepto de verdad lógica a los problemas éticos y religiosos. El error, escribe Holmer, consiste en pensar que el concepto “verdad” tiene un significado unívoco, independientemente del contexto en el que se use; que el conocimiento de cierto tipo de realidades es exactamente igual al de otras.

Efectivamente, Kierkegaard deja muy claro en sus obras que cuando insiste en el componente subjetivo del conocimiento no se está refiriendo al conocimiento en general, sino a un tipo particular de verdades, a aquellas que afectan a la persona como tal, que ponen en juego todo su ser: las que él denomina “verdades esenciales”, porque son las realmente importantes para la persona en cuanto persona.⁶⁵ «Hay que recordar siempre —deja escrito Climacus en una nota al pie— que yo hablo de lo religioso, donde el pensamiento objetivo, para ser objetivo, debe ser precisamente irreligioso».⁶⁶ De lo que está tratando, pues, no es de ver-

⁶⁴ «...concepts that fit everywhere really fit nowhere» (HOLMER, Paul L.: *On Kierkegaard and the Truth*, cit., p. 53). Por eso afirma McCombs que, viendo las continuas quejas de Kierkegaard sobre la “confusión” de sus contemporáneos, parece que la dialéctica, que precisamente distinga unos conceptos de otros, tiene que jugar un papel muy importante (cf. MCCOMBS, Richard: *The Paradoxical Rationality of Søren Kierkegaard*, cit., p. 64).

En el *Post scriptum* aparece una de las quejas a las que alude McCombs: «... medens Politike-re bekymret imødesee en Staternes Banquerot, forestaaer der maaskee en lagt større i Aandens Verden, fordi Begreberne efterhaanden hæves og Ordene blive istand til at betyde Alt, og Striden derfor stundom lige saa latterlig som Enigheden» [...while politicians anxiously expect a bankruptcy of nations, a far greater bankruptcy is perhaps impending in the world of the mind, because the concepts are gradually being canceled and the words are coming to mean everything, and therefore dispute sometimes becomes just as ludicrous as agreement»] (SKS 7, 331 / CUP1, 363 [tr. esp.: *Post scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”*, cit., p. 357]).

⁶⁵ Cf. SKS 7, 182 / CUP1, 199, nota al pie (tr. esp.: *Post scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”*, cit., p. 201, nota al pie). Al respecto, cf. también EVANS, C. Stephen: *Passionate Reason*, cit., p. 28; EVANS, C. Stephen: *Kierkegaard on Faith and the Self*, cit., p. 45; CASTELLANI, Leonardo: *De Kirkegaard a Tomás de Aquino*, cit., p. 32.

⁶⁶ «Det maa bestandigt erindres, at jeg taler om det Religieuse, hvor den objektive Tænkning, naar den skal være det Høieste, netop er Irreligieusitet» (SKS 7, 76 / CUP1, 76, nota al pie [tr. esp.: *Post scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”*, cit., p. 85, nota al pie]).

dades matemáticas o científicas, sino de la verdad religiosa, ética, existencial. En el primer caso, el pensamiento objetivo puede ser legítimo, mientras que el segundo tipo de verdades requieren, además, esa apropiación subjetiva en la que Kierkegaard insiste.⁶⁷

Con todo, si bien al realizar estas puntualizaciones Holmer se detiene en el nivel de los conceptos, creo que es más adecuado proseguir hasta adentrarnos en la propia realidad, a la que esos conceptos se refieren. Porque, en directa oposición al idealismo hegeliano, Kierkegaard mantiene el principio de no contradicción, principio que solo rige en la realidad concreta. Pues precisamente «para el pensamiento, la contradicción no se sostiene, se resuelve en algo distinto y, luego, en una unidad superior».⁶⁸ Aunque al hacerlo no desemboque necesariamente en un conocimiento *real* de la realidad, el pensamiento sí tiene la capacidad de pensar —simultánea o sucesivamente— los contrarios, sin que estos se excluyan entre sí en el propio pensamiento;⁶⁹ podemos, como Hegel en su dialéctica, concebir los conceptos como generándose unos a otros y fundiéndose en uno nuevo. Pero tal fusión y transformación, y semejante “convivencia”, no tienen lugar en el mundo de los existentes, en el que algo no puede ser y no ser lo mismo al mismo tiempo bajo el mismo aspecto.⁷⁰

Y pienso que con esta interpretación estaría de acuerdo Evans, quien afirma que, para Climacus, «la naturaleza de la cosas se refleja en nuestras declaraciones; nuestras declaraciones no dictan cómo deben ser las cosas. Climacus parece aquí tener una sensibilidad más cercana a la de los Griegos o los filósofos medievales que a los contemporáneos wittgensteinianos».⁷¹

⁶⁷ «Men det Ethiske er jo ikke blot en Viden, det er tillige en Gjøren, der forholder sig til en Viden og en saadan Gjøren» [«But the ethical is not only a knowing; it is also a doing that is related to a knowing»] (SKS 7, 149 / CUP1, 160 [tr. esp.: *Post scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”*, cit., p. 163]). Cf. también JOTHEN, Peder: *Kierkegaard, Aesthetics and Selfhood: The Art of Subjectivity*. Burlington — Surrey: Ashgate, 2014, p. 57.

⁶⁸ «For Tanken bestaaer Modsætningen ikke, den gaaer over i det Andet og derpaa sammen i en høiere Eenhed» (SKS 3, 169 / EO2, 173 [tr. esp.: *O lo uno o lo otro: Un fragmento de vida II*. Escritos Søren Kierkegaard, vol. 3. Editado y traducido por Darío González. Madrid: Trotta, 2007, p. 162]).

⁶⁹ De hecho, Tomás de Aquino, siguiendo también aquí a Aristóteles, afirma expresa y repetidamente que los contrarios, en el entendimiento, no son contrarios, sino que más bien, desde el punto de vista cognoscitivo, se “reclaman” y apoyan entre sí: «... etiam rationem contrariorum in intellectu non sunt contrariae, sed est una scientia contrariorum» (*Summa Theologiae* I^a, q. 75, a. 6 co). Cf. también *Summa Theologiae* I^a-II^ae, q. 35, a. 5 co et ad 2. Respecto a Aristóteles, cf. *Sobre el alma*, 430b 20; *Sobre la interpretación*, c. 14; *Metafísica* I, 4, 1055a 30-33.

⁷⁰ Cf. *Metafísica* Γ, 3, 1005b 15-20.

⁷¹ «The nature of things is reflected in our statements; our statements do not dictate how things must be. Climacus seems closer in sensibility to a Greek or medieval philosopher here

Por eso, la respuesta a la pregunta de por qué Kierkegaard distingue diversos tipos de verdad me parece clara: porque la propia realidad lo requiere. Pues el objeto al que se dirige el conocimiento ético y religioso es la persona —divina y humana— y lo que a ella atañe, y esta permite y exige un tipo de saber diferente al que pueden requerir las leyes matemáticas o físicas.

Por tanto, hay que conceder a Kierkegaard el mérito de haber redescubierto que no todas las realidades admiten el mismo tipo o grado de conocimiento. Y digo “redescubierto” porque, aunque prácticamente olvidada por muchos, esa diversidad constituía una de las claves del pensamiento de Aristóteles.⁷² Me permito remontarme a su filosofía para tratar de mostrarlo.

2.1. Distintos tipos de conocimiento

Es de todos conocida la insistencia de Aristóteles en señalar que el ser, el ente en cuanto ente, no es un género;⁷³ pues, como explica Berti, «los géneros se predicán de sus propias especies, pero no de las diferencias que existen entre estas, mientras que el ser se predica tanto de

than to contemporary Wittgensteinians» (EVANS, C. Stephen: *Passionate Reason*, cit., p. 122). Evans, al igual que otros autores como Rudd, mantienen que la posición de Kierkegaard cae más bien del lado del realismo epistemológico. Cf. EVANS, C. Stephen: *Kierkegaard on Faith and the Self*, cit., pp. 8-9; RUDD, Anthony: *Self, Value and Narrative: A Kierkegaardian Approach*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

⁷² Aunque el contexto sea claramente diferente. Cf., a este respecto, ASPE ARMELLA, Virginia: *Perennidad y apertura de Aristóteles: Reflexiones Poéticas y de Incidencia Mexicana*. México D.F.: Universidad Panamericana, 2005.

⁷³ En el caso de Aristóteles —como afirma autorizadamente Berti—, ente y ser pueden ser utilizados casi indistintamente. No ocurre lo mismo con Tomás de Aquino, quien, siempre al decir de Berti, necesita esta distinción si quiere dar cuenta de la creación: «I filosofi che sono venuti dopo Aristotele, a cominciare dai filosofi medievali, sia musulmani che cristiani, hanno dato molta importanza alla differenza tra ente ed essere. E a buon diritto —penso per esempio ad Avicenna, penso a Tommaso d'Aquino—, perché nell'ottica delle religioni monoteistiche e creazioniste, quali sono il cristianesimo e l'islam, alla base dell'intera concezione della realtà c'è il concetto di creazione. Ora, la creazione consiste essenzialmente nel causare l'essere, quindi è l'essere il tema, l'oggetto che deve essere spiegato, e l'essere non è l'ente, non è ciascun ente, ma è ciò in virtù di cui ciascun ente è, è l'atto per cui ciascun ente è.

Questa distinzione, in Aristotele, secondo me, non ha una così grande importanza; certo, Aristotele conosce la differenza tra ente ed essere. Però per Aristotele ogni ente è tale in quanto di lui si può predicare l'essere, e l'essere è sempre l'essere di un ente, per cui tutto ciò che si dice dell'uno, si deve dire anche dell'altro, non c'è quella che Heidegger chiamerà la “diferenza ontologica” tra essere ed ente» (BERTI, Enrico: *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*. Roma: EDUSC, 2005, p. 54-55).

A lo largo de mi exposición seguiré de ordinario a Tomás de Aquino, utilizando el término ente para el compuesto de ser y esencia.

los entes como de sus diferencias». ⁷⁴ Lo que hay es más bien un género de lo cognoscible, internamente articulado, con una articulación simultánea —aunque no estrictamente simétrica— de las realidades y de su cognoscibilidad. De ahí la particularidad de la πρώτη φιλοσοφία, correspondiente al tema que considera. La metafísica no es “una” por tratar sobre un único género de realidades, entendiendo aquí por “género” algo similar a lo que consideran las restantes ciencias. La filosofía primera goza de unidad por abarcar toda la realidad, todo lo que es, pero en sus múltiples y diversos sentidos, que llevan intrínsecamente aparejados un distinto grado de cognoscibilidad. ⁷⁵

«Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen». ⁷⁶ Con esta afirmación comienza Aristóteles el libro IV de su *Metafísica*. Pero quizá, como dice Aubenque, «la seguridad de Aristóteles al afirmar resueltamente la existencia de una ciencia semejante era menos la expresión de la constancia de un hecho que el reflejo de un anhelo aún incumplido», ⁷⁷ aun cuando, en caso de dar crédito a esta opinión —añado por mi cuenta—, lo atisbaba como posible y así lo muestra desde los primeros compases de su *Metafísica*.

En todo caso —según cabría inferir del modo como lo plantea—, cuando comienza su largo periplo, Aristóteles parece no saber todavía, con absoluto rigor y detalle, en qué consiste ese “lo que es” que anda buscando, ni siquiera en lo que atañe a su “extensión”, que dirían los

⁷⁴ «... i generi si predicano delle proprie specie, ma non delle differenze esistenti tra queste, mentre l'essere si predica tanto di tutti gli enti quanto delle loro differenze» (BERTI, Enrico: *Introduzione alla metafísica*. 9ª ristampa. Milano: UTET, 1993, p. 65).

⁷⁵ A lo apuntado en el texto hay que añadir la diferencia entre lo cognoscible en sí y lo cognoscible para nosotros, pues hay realidades que, aunque máximamente cognoscibles en sí mismas, no lo son para nuestro entendimiento. Pero, como dice el Estagirita, la causa de esta dificultad no está en las cosas, sino en nosotros mismos: «ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων» (*Metafísica* α, 1, 993b 9-11). Con todo, y de nuevo tras las huellas de Aristóteles, la dificultad de alcanzar tal conocimiento no debe llevarnos a dejarlo por imposible, pues más vale tener un conocimiento imperfecto de lo más perfecto que un conocimiento absoluto de algo que no valga la pena. Refiriéndose a la sabiduría, escribe Aristóteles que «μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἐνεκὲν ἐστίν. διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἀνθρωπίνη νομίζοιτο αὐτῆς ἢ κτήσις· πολλαχῇ γὰρ ἢ φύσις δούλη τῶν ἀνθρώπων ἐστίν. διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἀνθρωπίνη νομίζοιτο αὐτῆς ἢ κτήσις· πολλαχῇ γὰρ ἢ φύσις δούλη τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, ὥστε κατὰ Σιμωνίδην “θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας”, ἀνδρα δ' οὐκ ἄξιον μὴ οὐ ζητεῖν τὴν καθ' αὐτὸν ἐπιστήμην» (*Metafísica* A, 2, 982b 27-32).

⁷⁶ «Ἐστὶν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό» (*Metafísica* Γ, 1, 1003a 18-19).

⁷⁷ AUBENQUE, Pierre : *Le problème de l'être chez Aristote : Essai sur la problématique aristotélicienne*. Paris : Presses Universitaires de France, 1962, p. 21 (tr. esp.: *El problema del ser en Aristóteles*. Traducido por Vidal Peña. Madrid: Escolar y Mayo, 2008, p. 25).

estudiosos de la lógica tradicional.⁷⁸ El conocimiento del ente no se mantiene constante a lo largo del desarrollo del pensamiento del Estagirita, sino que va madurando y alcanzando densidad y límites más precisos conforme la realidad recién descubierta o mejor profundizada le reclama una mayor atención en virtud de su grado de cognoscibilidad, adecuado o proporcional a su modo de ser. Y también la ciencia del ente se va perfilando conforme se determina más y mejor el objeto sobre el que versa.

Dicho de otro modo, y siempre teniendo en cuenta que estas afirmaciones llevan consigo cierta dosis de interpretación por mi parte: en un principio Aristóteles se enfrenta —se “abre”, diría Heidegger— a la realidad toda, a todo lo que es. El Filósofo mantiene una actitud de apertura, de contemplación... y se topa con una diversidad abrumadora y en cierto modo irreductible, que le lleva a la afirmación de que lo que es puede y debe decirse en múltiples y variados sentidos.⁷⁹

Conforme va examinando esos grupos de sentidos no solo advierte que son distintos, sino que, precisamente por ese motivo, no todos postulan ni permiten el mismo grado de conocimiento: la ciencia “buscada” exige una articulación interna de su propio objeto, también en función del grado de saber que cada ente admite y reclama. La realidad no puede simplemente ser conocida o no serlo —de manera binaria y disyuntiva—, sino que ese conocimiento admite y exige un más y un menos, según el grado de ser: pues, como leemos en la *Metafísica*, «cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee de ser».⁸⁰

Estas palabras de Aristóteles, preñadas de riqueza y significado, son la clave, que subyace al mismo tiempo, aunque de modos no idénticos, incluso bastante dispares, tanto en la concepción de Kierkegaard como en la de Tomás de Aquino: puesto que el ser se dice de muchas maneras, puesto que hay diversos modos y grados de ser, también hay distintas formas y niveles de verdad en la realidad y diferentes grados de conocimiento y de certeza.

⁷⁸ Al menos, con el tipo de “saber riguroso” que él “busca”.

⁷⁹ La teoría de los sentidos del ser de Aristóteles merecería un estudio detallado, pero considerarla con más detenimiento rebasa las pretensiones de este escrito, por lo que remito a la siguiente obra de referencia: BRENTANO, FRANZ: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung, 1862 (tr. esp.: *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Traducido por Manuel Abella. Madrid: Encuentro, 2007). También resulta pertinente el libro de LLANO, Alejandro: *Metafísica y lenguaje*. 2ª ed. Pamplona: EUNSA, 1997.

⁸⁰ «ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας» (*Metafísica* α, 1, 993b 30-31).

Por eso en Aristóteles la búsqueda del tema de la metafísica lleva aparejada la búsqueda de la cognoscibilidad de (los integrantes de) ese mismo tema.⁸¹ Para el Estagirita, la cognoscibilidad intrínseca al objeto de nuestro conocimiento reviste una gran trascendencia; por ese motivo, a lo largo del desarrollo de su pensamiento, buscará aquello que sea susceptible de un mayor conocimiento, porque ese será el tema prioritario, aunque no exclusivo, de la ciencia que persigue.

Más aún, frente a la pretensión de sistematicidad que a menudo inconscientemente se le atribuye, y como negando desde el primer momento el dogmatismo de “la metafísica” del que también se le acusa, el primer paso del saber buscado por Aristóteles le lleva a descubrir y a dejar clara constancia de que existen algunas cosas —o algunos aspectos de ellas: todo lo que más tarde se calificará como *per accidens*— de las que solo podemos *saber*, en el sentido fuerte de este término, que “las hay”. De ahí la paradoja —no la contradicción— de que en distintos pasos de la *Metafísica*, Aristóteles sostenga que a ese saber no le corresponde estudiar aquellas realidades... de las que, justamente, está tratando. Una vez más, porque nuestro filósofo no busca un conocimiento completo y perfecto —desde el punto de vista del sujeto que conoce, cabría precisar—, sino un saber adecuado a cada realidad, que no se deja conocer por igual por el entendimiento humano.⁸²

Resumo diciendo que, en un principio, la πρώτη φιλοσοφία pretende alcanzar un conocimiento cabal de todo lo que hay, sin excluir nada,

⁸¹ Sin más pretensiones que ilustrar este hecho, cabría traer aquí a colación el famoso texto de Aristóteles en el que define a Dios como νόησις νοήσεως νόησις: «πρῶτον μὲν οὖν εἰ μὴ νόησις ἔστιν ἀλλὰ δύναμις, εὐλογον ἐπιπονόν εἶναι τὸ συνεχές αὐτῷ τῆς νοήσεως. ἔπειτα δὴλον ὅτι ἄλλο τι ἂν εἴη τὸ τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοούμενον. καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τὸ χεῖριστον νοοῦτι, ὥστ' εἰ φευκτὸν τοῦτο (καὶ γὰρ μὴ ὁρᾶν ἔνια κρείττον ἢ ὁρᾶν), οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριστον ἡ νόησις. αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἵπερ ἔστι τὸ κρᾶτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις» (*Metafísica* Λ, 9, 1074b 28-35). Se observa en estas líneas que, frente a lo que sucede a buena parte de los filósofos en los últimos siglos, Aristóteles concede una gran importancia a la categoría intrínseca de lo pensado, a lo que acabo de llamar “tema”, y no solo ni principalmente a la perfección del acto de pensar; de ahí que Dios deba pensarse a sí mismo, pues si pensara algo inferior a Él, estaría rebajándose: “dejaría de ser Dios”, casi podríamos decir. Esto enlaza con lo que vengo afirmando sobre la cognoscibilidad de los diversos componentes del tema de la metafísica, cognoscibilidad que Aristóteles intenta poner en claro a la par que ese tema u objeto.

⁸² Concuerta Heidegger cuando dice que «Dagegen müssen alle Geisteswissenschaften alle Wissenschaften vom Lebendigen, gerade um streng zu bleiben, notwendig unexakt sein. Man kann zwar auch das Lebendige als eine raum-zeitliche BewegungsgröÙ auffassen, aber man faÙt dann nicht mehr das Lebendige. Das Unexakte der historischen Geisteswissenschaften ist kein Mangel, sondern nur die Erfüllung einer für diese Forschungsart wesentlichen Forderung» (HEIDEGGER, Martin: „Die Zeit des Weltbildes“; in *Holzwege*. 8. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003, p. 79 [tr. esp.: “La época de la imagen del mundo”; en *Caminos de bosque*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. 5ª reimpresión. Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 66]).

aunque esto implique que su objeto esté todavía escasamente perfilado. Solo después, poco a poco, y precisamente al descubrir el diverso nivel de cognoscibilidad de las distintas realidades, irá delimitando más la concepción del ente estudiado por la filosofía primera, hasta llegar al conocimiento de lo que es con más propiedad. Podríamos sostener que es la misma totalidad de lo real la que, al irse presentando en su exuberante variedad, señala a la persona que la contempla el camino que debe seguir.⁸³ le invita a “dejar de lado” ciertas realidades, cuyo grado de cognoscibilidad es menor, y a profundizar en el conocimiento de aquellas otras que, por ser de un modo más pleno, permiten y exigen una mayor atención.

A la vista de lo expuesto, parece no solo legítima sino necesaria y profundamente fecunda la apreciación de Kierkegaard, que fundamenta su concepción del “conocimiento existencial”, al distinguir diversos tipos de conocimiento en función de la realidad del objeto al que se dirige. Porque no está Kierkegaard hablando solo ni principalmente de la verdad o el conocimiento de los minerales, de las plantas o de algún animal, de la historia o de las matemáticas, sino sobre todo del conocimiento de la persona humana (mi propio yo y el de los demás) y de Dios. Y si no se pueden equiparar sus realidades, tampoco deberíamos pretender extender el método cognoscitivo de unos ámbitos a otros.

Como ya vimos, igual que a lo largo de su travesía Aristóteles descubre que hay realidades —el después llamado *ens per accidens*, como ya apuntamos— de las que lo único que podemos saber, en el sentido más vigoroso de este término, es que “las hay”, también Kierkegaard es muy consciente de que la realidad de la persona, si bien admite otros tipos de acercamiento —físico, médico, histórico...—, en cuanto persona, por su distinto modo de ser, exige un conocimiento no meramente objetivo, sino existencial.

2.2. Unidad de verdad y bien

Pero Kierkegaard no se detiene aquí. Una vez realizada esta distinción clave, que nos invita a discernir entre los ámbitos y modos de conocimiento, urge la siguiente pregunta: ¿qué tiene de diferente y propio la verdad ética, religiosa o filosófica, frente a la verdad científica, lógica o matemática? Kierkegaard responde con rotundidad en varias ocasiones: que en estos últimos casos basta con *saber* la verdad para de-

⁸³ Y, al menos desde esta perspectiva, determina también el *método* pertinente en cada circunstancia.

cir que se la ha alcanzado, mientras que en los primeros es necesario *serla*.⁸⁴

No descubro nada al repetir que Kierkegaard trató siempre de promover una estrecha unidad entre el conocimiento y la vida, entre pensar y ser; defendió con gran energía una concepción de la verdad que no fuera simplemente sabida o conocida, sino vivida: la verdad existencial. Pero, ¿dónde estriba la diferencia entre saber algo y vivirlo? Aunque no es del todo correcto y lo matizaré en breve, por el momento me tomaré la licencia de decir que en el “saber” algo, tal como Kierkegaard lo entiende, intervienen única o fundamentalmente la inteligencia y la sensibilidad, mientras que en el “vivirlo” está involucrada también la voluntad,⁸⁵ y la persona entera.

Puede que yerre, pero creo que si preguntáramos a los intelectuales de nuestro tiempo, muchos dirían que, a la hora de investigar un asunto, es mucho más serio y científico, más profesional, dejar de lado cualquier inclinación, sentimiento o interés personales para ceñirnos exclusivamente a lo que nuestra inteligencia —limitada además por el método utilizado— puede alcanzar con estricta certeza y exactitud.⁸⁶ Sin embargo, la entera obra de Kierkegaard da muestras claras de que —en relación con determinadas cuestiones— él considera rotundamente mejor o más adecuado⁸⁷ alcanzar una verdad que envuelva a la persona toda, con cada una de las dimensiones que la componen.⁸⁸

⁸⁴ Cf. por ejemplo SKS 12, 202 / PC, 205 (tr. esp.: *Ejercitación del cristianismo*, cit., pp. 205-206).

⁸⁵ Y otras muchas instancias a las que Kierkegaard concede bastante importancia, como son las pasiones, sentimientos, deseos, etc. Sobre este tema merece la pena leer la obra de FURTAK, Rick Anthony: *Wisdom in Love: Kierkegaard and the Ancient Quest for Emotional Integrity*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 2005. Jøthen es otro autor que, a lo largo de toda su obra, hace mucho hincapié en la relevancia que presentan para Kierkegaard tanto la imaginación como las pasiones, además de la voluntad. Cf. JØTHEN, Peder: *Kierkegaard, Aesthetics and Selfhood*, cit.

⁸⁶ Sobre esta postura escribe Kierkegaard: «Men især bliver al saadan Videnskabelighed farlig of fordærvelig, naar den ogsaa vil ind paa Aandens Gebeter. Lad dem behandle Planter og Dyr og Stjerner paa den Maade: men at behandle Menneskeaaenden paa den Maade er Blasphemie, som kun svækker det Ethiske og det Religieuses Lidenskab. Allerede det at spise er langt fornuftigere end at speculere mikroskopisk over Fordøjelsen. Og nu det at tilbede Gud, det er da vel ikke som det at spise noget Lavere end Observationerne, men absolut det Høieste» [«But all such scientificness becomes especially dangerous and corruptive when it wants to enter into the realm of the spirit. Let them treat plants, animals, and stars in that way, but to treat the human spirit in this way is blasphemy, which only weakens the passion of the ethical and of the religious. The act of eating is itself far more reasonable than microscopic observation of digestion. And to pray to God is not, like eating, something inferior to observations but is absolutely the highest of all»] (*Pap VII¹ A 186 / JP 3, 2809*).

⁸⁷ Más “racional”, diría McCombs: «Subjectivity is rational in that it uses the human mind to discover these opposites within human nature and strives to live and act consistently with this discovery. Thus subjectivity, like all rationality, is consistency. But, unlike some versions of rationality, it is a consistency not just of thought with thought, but of the whole person. More ful-

Por eso escribe, diferenciando claramente diversos objetos del conocimiento, con sus correspondientes posturas personales, determinadas fundamentalmente por la mayor o menor implicación del sujeto en cada una de ellas:

Es posible que el investigador científico trabaje con celo incansable, incluso es posible que acorte su vida al servicio entusiástico de la ciencia y la investigación, y es posible también que el que especula no ahorre tiempo y diligencia. Ni uno ni otro, sin embargo, se hallan infinita, personal y apasionadamente interesados. Muy al contrario, no desean estarlo, puesto que su contemplación pretende ser objetiva, desinteresada. En lo que atañe a la relación del sujeto con la verdad reconocida, se admite así que, una vez establecida, la verdad objetiva solo es un pequeño asunto de asimilación, algo que se da por sentado y para lo que el individuo, al final, resulta indiferente. De ello dependen tanto la elevada paz del que investiga como la cómica estupidez de sus imitadores.⁸⁹

¿Quién tiene razón?

Kierkegaard no niega la capacidad intelectual o la posibilidad del conocimiento objetivo, ni mucho menos; pero sí que ensancha el campo del saber, de la verdad,⁹⁰ para dar cabida en él a la realidad entera, tanto de lo conocido como del cognoscente. Por eso, a mi entender, su postura es más acertada, pues se ajusta mejor a la naturaleza de lo real, tanto del mundo como de la persona. Con palabras de Larrañeta: «Kierkegaard se esfuerza por establecer un conocimiento de la verdad que responda mejor a las exigencias de la realidad y a las potencialidades del sujeto».⁹¹

ly, it is an "existence attempt" at "infinite self-consistency", an uncompromising striving to integrate in one project all the elements of the self, including thinking, feeling, willing, acting, and communicating» (MCCOMBS, Richard: *The Paradoxical Rationality of Søren Kierkegaard*, cit., p. 3).

⁸⁸ Este es, quizás, uno de los grandes logros del existencialismo y del pensamiento postmoderno: el darnos un toque de atención acerca de la intuición, tan suya, de que «el hombre, al acartabonar su *Umwelt* dentro de los cánones científicos, ha dejado fuera lo más interesante, jugoso y fecundo de la vida: la vida del hombre individual, que, precisamente por ser común y corriente, deja de ser común y corriente en la medida en que mantiene su calidad de ser humano, perfectamente compatible con el carácter común y corriente de su vida» (LLANO CIFUENTES, Carlos: *El conocimiento del singular*, cit., p. 18).

⁸⁹ «Lad den videnskabeligt Forskende arbeide med rastløs Iver, lad ham endog forkorte sit Liv i Videnskabens begeistrede Tjeneste, lad den Speculerende ikke spare Tid og Flid: de ere dog ikke udenligt personligt i Lidenskab interesserede, tvertimod ville de end ikke være det. Deres Betragtning vil være objektiv, interesseløs. Hvad Subjektets Forhold til den erkjendte Sandhed angaaer, da antages, at naar blot det objektive Sande er tilveiebragt, saa er det en smal Sag med Tilegnelsen, den følger af sig selv i Kjøbet, og am Ende er det da ligegyldigt med Individet. Deri ligger netop den Forskendes ophøiede Ro, og den Eftersnakkendes comiske Tankeløshed» (SKS 7, 30 / CUP1, 21-22 [tr. esp.: *Post scriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"*, cit., p. 34]).

⁹⁰ «Kierkegaard's understanding of subjective truth brings attention to a broader arena of truth, beyond the merely intellectual to one's ongoing relation to and being in (and as a) reality» (SIMPSON, Christopher Ben: *The Truth is the Way*, cit., p. 47).

⁹¹ LARRAÑETA, Rafael: *La interioridad apasionada*, cit., p. 70.

Cierto es que Kierkegaard pone el énfasis en el segundo término, en la naturaleza y la intención del individuo que conoce, en el interés que le guía. Pero, precisamente porque la verdad de la que habla es ética y religiosa, cuyo objeto es la persona —divina y humana—, no me parece descabellado afirmar que está teniendo en cuenta también el objeto de conocimiento, pues en ningún sitio afirma que sea necesario alcanzar una verdad existencial cuando nos disponemos a conocer, por ejemplo, el interesante mundo de los insectos. Si bien Kierkegaard hace hincapié fundamentalmente en el modo como conocemos, no es indiferente a ninguno de los dos términos de la relación “cognoscente-conocido”. Por ese motivo, el que la verdad verse sobre un contenido u otro tiene también relevancia a la hora de involucrar o no a la persona entera en su contemplación, a la hora de decidirse o no a *ser* esa verdad.⁹²

A este respecto, ¿por qué ciertas realidades exigen de nosotros una mayor implicación, una afirmación que ponga en juego a la persona entera y no solo a la inteligencia?

Es en este punto donde Tomás de Aquino y Kierkegaard pueden brindarse ayuda mutua, pues, aunque por distintos derroteros —que se refuerzan recíprocamente—, ambos llegan a la misma conclusión y a una postura muy parecida frente a la verdad.⁹³

Decía Aristóteles que no todo es igualmente cognoscible, sino que cada realidad posee tanto de verdad como posee de ser. Pero —según explícita, entre otros, Tomás de Aquino— no solo la verdad, sino tam-

⁹² En esto Holmer, quizás, no estaría de acuerdo conmigo, pues él afirma que, para Kierkegaard, distinguir entre teología, moral, historia y las ciencias naturales por referencia a la realidad [“fact”] es un error, pues el camino para lograrlo es ver cómo las pasiones, sentimientos e intereses forman parte del conocimiento en cada uno de ellos. (Cf. HOLMER, Paul L.: *On Kierkegaard and the Truth*, cit., p. 75). Pero, como acabo de escribir, considero que también en Kierkegaard, aunque no lo diga explícitamente, es la propia realidad o el objeto de conocimiento el que guía o determina cómo debe ser la relación con el sujeto.

⁹³ Aunque el análisis que hago aquí sigue un camino distinto, resulta interesante el artículo de Stengren en la revista *Kierkegaardiana*, en el cual defiende que «St. Thomas does differentiate between two modes of knowing: one, an affective, concerned, committed type, commonly called “knowledge by connaturality”, and the more familiar abstract, “scientific”, speculative type of intellectual cognition. Furthermore, these two ways of knowing are not necessarily incompatible or mutually exclusive. Without suggesting that there is any direct or even indirect connection between Aquinas and Kierkegaard, it is my contention that there is a very close parallel between these two types of cognition in the writings of Aquinas and Kierkegaard’s distinction between subjectivity and objectivity» (STENGREN, George L.: “Connatural Knowledge in Aquinas and Kierkegaardian Subjectivity”; in *Kierkegaardiana*, vol. 10. Copenhagen: C.A. Reitzel, 1977, p. 185).

También Roberts lee a Kierkegaard más como sucesor de Aristóteles y Tomás de Aquino que como predecesor de autores como Sartre o Foucault, centrándose en este caso en los conceptos de “carácter” y “emoción”. Cf. ROBERTS, Robert C.: “Existence, Emotion and Virtue: Classical Themes in Kierkegaard”; in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, cit.

bién los demás trascendentales son convertibles con el ente (y, en este sentido, como sabemos, convertibles entre sí).⁹⁴

En efecto, bien y ser, en la realidad, son una misma cosa, y únicamente son distintos en nuestro entendimiento. Y esto es fácil de comprender. El concepto de bien consiste en que algo sea apetecible, y por esto dijo el Filósofo que bueno es “lo que todas las cosas apetecen”. Pero las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas, pues todo busca su perfección, y son tanto más perfectas, cuanto más en acto están; por donde se ve que el grado de bondad depende del grado del ser, debido a que el ser es la actualidad de todas las cosas, según hemos visto. Por consiguiente, el bien y el ser son realmente una sola cosa, aunque el bien tenga razón de apetecible.⁹⁵

Así pues, podemos remedar al Estagirita —no obstante su oposición a Platón respecto a la prioridad del bien y su convertibilidad con el ser—, diciendo que cada cosa posee tanto de *bien* cuanto posee de ser. Pues, aunque esto ya no lo afirmara explícitamente Aristóteles, es el mismo acto de ser el que sustenta tanto la verdad como la bondad de una realidad y, por tanto, pese a que la limitación de nuestra inteligencia nos obligue a distinguirlos formalmente a la hora de conocerlos, en la realidad —en cada individuo existente— se dan unidos. «*Lo verdadero y lo bueno se identifican en la realidad*. Y así, el bien es conocido por el intelecto bajo el aspecto de verdadero, y la verdad es deseada por la voluntad bajo el aspecto de bien».⁹⁶

La verdad de un ente no apela solo a la inteligencia que lo conoce sino que, en tanto que cada grado de verdad lo es también de bondad —pues ambos lo son de ser—, reclama de igual modo que la voluntad se adhiera, proporcionalmente, a dicho bien.

El *verum* de todo lo que es demanda de nosotros que lo conozcamos precisamente en tanto que es, en la proporción marcada por su grado de realidad: más lo que es más, menos lo que es menos. Y puesto que lo que es, además de verdadero, es bueno, ese conocerlo en tanto que es

⁹⁴ Paso ahora rápido sobre este tema, pues únicamente pretendo ponerlo en relación con la concepción de Kierkegaard sobre la verdad; lo retomaré en el tercer capítulo.

⁹⁵ «... quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile, unde philosophus, in I Ethic., dicit quod *bonum est quod omnia appetunt*. Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu, unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis, quam not dicit ens» (*Summa Theologiae* I^a, q. 5, a. 1 co).

⁹⁶ «... *bonum et verum convertuntur secundum rem*, inde est quod et bonum ab intellectu intelligitur sub ratione veri, et verum a voluntate appetitur sub ratione boni» (*Summa Theologiae* I^a, q. 59, a. 2 ad 3). Las cursivas son mías.

reclama que se lo considere también como un bien — mayor cuanto mayor es su acto de ser —, que, por tanto, lleva consigo un *imperativo moral*. El ser mismo, cuando se lo entiende en toda su hondura, no es algo neutro, puramente “objetivo”, en el sentido hegeliano del término, sino que, junto a la verdad que ofrece a nuestro entendimiento, marca la orientación de su valor.

Estrictamente, la verdad se relaciona con el entendimiento, hasta el punto de que si no hubiera ningún intelecto, no habría tampoco verdad;⁹⁷ pero el conocimiento de la verdad lleva consigo el descubrimiento del bien y, por tanto, nos impele a responder con todo nuestro ser: «Luego de conocida, la verdad exige ser aceptada [...], vivida, pues el hombre es un ser dotado de inteligencia y voluntad. Por su inteligencia busca la verdad y la halla; y por su voluntad ha de plegarse a ella».⁹⁸

Tiene, entonces, razón Kierkegaard cuando afirma que ciertos conocimientos no son plenamente tales si no llevan consigo la adhesión de la voluntad. Porque, cuanto mayor es la categoría de la realidad que se conoce —la persona (divina y humana), en el caso de Kierkegaard—, más íntima ha de ser la unión entre inteligencia y voluntad, entre razón y vida; hasta alcanzar la identidad máxima en el caso de Dios: «la Verdad primera que es el objeto de la fe, es también el Bien supremo objeto de todos los deseos y de todos los actos del hombre, y por eso no se puede alcanzar en su totalidad más que por un movimiento complejo de nuestra parte, que es simultáneamente un movimiento de la inteligencia y de la voluntad».⁹⁹

Es la propia realidad la que, conforme más perfecto es su ser, goza también de mayor verdad, bondad y belleza, y exige de nosotros una respuesta diferente, que progresivamente involucra más al individuo en su totalidad.

Y esto es así, primeramente, en virtud de la unidad del ser de lo conocido, que, siendo simultáneamente verdadero y bueno, interpela a la inteligencia y a la voluntad, en la medida misma en que *es*. Pero también, y no menos, por la unidad de la persona que conoce. Pues, en estricto rigor, no son ni la inteligencia ni la voluntad aisladas las que se

⁹⁷ Cf. GILSON, Étienne : « Les principes et les causes » ; dans *Revue thomiste*, 52 (1). Toulouse : 1952, p. 51.

⁹⁸ ECHAURI, Raúl: *El pensamiento de Etienne Gilson*. Pamplona: EUNSA, 1980, p. 79.

⁹⁹ « ... la Vérité première qui est l'objet de la foi est aussi le Bien suprême objet de tous les désirs et de tout l'agir de l'homme, et c'est pourquoi elle ne peut être rejointe en sa totalité que par un mouvement complexe de notre part qui est simultanément d'intelligence et de volonté » (TORRELL, Jean-Pierre : *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, cit., p. 8).

dirigen al ente, sino «la *misma y única* persona que es inteligente y libre». ¹⁰⁰

A la unidad de verdad y bondad en el objeto conocido, se suma la elevadísima unidad de cada persona, derivada de su único y superior acto de ser: «de esta alma y este cuerpo resulta *un solo acto de ser* en un único compuesto». ¹⁰¹ Entender y querer son operaciones distintas, pero ambas radican en y vienen sustentadas por el acto de ser, principio de operaciones y de todos los actos de su sujeto. Al fin y al cabo —como ya hemos repetido—, no es el entendimiento el que conoce, sino el hombre a través de su entendimiento. Porque todo en el hombre es personal y pone en juego su ser: menos, cuando aquello que lo interpela es de menor categoría; más, cuanto mayor es su realidad; menos, cuando la actividad que realiza la persona es inferior (como andar o respirar); más, cuanto más espiritual es esa operación.

Pero siendo esto así, y según el pensamiento de Tomás de Aquino, puede inferirse que estamos cometiendo un error al intentar separar verdad y bien, inteligencia y voluntad, conocimiento y vida, en definitiva. Entonces, un conocimiento que, debiendo serlo, no llegue a ser subjetivo —en el decir de Kierkegaard— o existencial, no es tal conocimiento, pues no responde a la realidad, y por tanto, cabalmente y en sentido estricto, no puede decirse siquiera que sea conocimiento. ¹⁰²

Y esto es precisamente lo que Kierkegaard trata de poner de relieve, lo que viene a recordarnos con su “verdad subjetiva”: que la separación entre saber la verdad y ser la verdad es una falsedad, ¹⁰³ que no se puede aislar la inteligencia de cualquiera de las otras facultades del hombre, porque entonces no se está teniendo en cuenta que este es un singular, un individuo existente, ¡una persona!

La verdad subjetiva o existencial que Kierkegaard defiende —y que es también requerida por la “filosofía vivida” por el Aquinate, según he apuntado ya y aún veremos— atiende realmente tanto a la naturaleza de lo conocido como a la del cognoscente. ¹⁰⁴

¹⁰⁰ MELENDO, Tomás: “El desafío educativo en Benedicto XVI”; en *Familia et vita*, Anno XVII, núm. 1-2/2013. Città del Vaticano: Pontificio Consiglio per la Famiglia, 2013, p. 171.

¹⁰¹ «... ita scilicet quod ex anima et corpore resultat *unum esse* in uno composito» (*De ente et essentia*, cap. 3 [cap. 4 según la Edición Leonina]). Las cursivas son mías.

¹⁰² Pues conocer es conocer la realidad, y de lo contrario no hay conocimiento real.

¹⁰³ Cf. SKS 12, 202-203 / PC, 205-206 (tr. esp.: *Ejercitación del cristianismo*. Traducido por Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2009, p. 206).

¹⁰⁴ Como recuerda Tutewiler, para Kierkegaard, «the existing human being is the one thinking, and “so his thought must correspond to the form of [his] existence” (*CUP1*, 80). Thought loses itself without such a foundation. To be reconciled unto itself, human thought must first be

A la de lo conocido, porque no trata de imponer un criterio uniforme para cualquier posible objeto, sino que respeta la riqueza y diversidad de lo real, sin olvidar además que todo lo verdadero es también bueno.

Y a la del cognoscente, porque lejos de arrinconar o menospreciar la capacidad intelectual y racional del ser humano, advierte y tiene en cuenta que el hombre, muy al contrario, junto con la razón, está dotado de voluntad.¹⁰⁵

Con otras palabras, estamos ante la verdad de la persona *íntegra*,¹⁰⁶ y no de una persona diezmada o empequeñecida, que olvida que, además de inteligente, es libre.¹⁰⁷ Es lo que Kierkegaard aprendió de su admirado maestro Sócrates: que la filosofía no es un mero conocimiento, sino un modo de vida, es *amor* a la sabiduría, «y, ¿acaso llamamos amante a quien lo sabe todo del amor, pero no *está enamorado*?»¹⁰⁸

En resumen, lo que hace Kierkegaard es poner en juego otras dimensiones de la persona, sin las que estaríamos obviando dos cuestiones fundamentales: que en toda realidad, además de verdad, hay bondad, y que es la única y misma persona la que entiende y quiere, la que vive, la que es. Por tanto, solo una verdad que atienda a la integridad de la persona, será realmente humana.¹⁰⁹

reconciled to human nature» (TUTEWILER, Corey Benjamin: "Being and Thinking Humanly: Human Nature as Criterion for Thought in Kierkegaard"; in *Acta Kierkegaardiana*, vol. 6. Toronto: Kierkegaard Circle, 2013, p. 18).

¹⁰⁵ Si es cierto, como decía Platón, que el filósofo ha de buscar la verdad por sí misma, para conocerla (cf. PLATÓN: *República*, VI, 499 a), también lo es que «luego ha de poner el mismo empeño en aceptarla y adherirse a ella, para que no solo su entendimiento, sino también su voluntad, *el hombre todo*, resulte beneficiado y fecundado por ella» (ECHAURI, Raúl: *El pensamiento de Etienne Gilson*, cit., p. 80).

¹⁰⁶ Por eso McCombs propone llamarla "racionalidad humana" u "holística". Cf. MCCOMBS, Richard: *The Paradoxical Rationality of Søren Kierkegaard*, cit., p. 3.

Cuando digo que la verdad subjetiva es la verdad de la persona "íntegra", no me estoy refiriendo a una persona acabada, por así decir, o ya dada por completo. Precisamente, el sentido de la vida como tarea, del yo como algo que el propio hombre tiene que ir construyendo a lo largo de su existencia, es una de las claves del pensamiento de Kierkegaard. Cuando uso el término "íntegro", me refiero más bien a que la verdad subjetiva es una verdad que atiende a todas las dimensiones de la persona y no se centra únicamente en una de las facultades —la inteligencia—, dejando de lado otros aspectos esenciales como la voluntad y la afectividad.

¹⁰⁷ También Holmer utiliza este término: «To make philosophy a responsible activity as it was for Socrates requires not doctrines but a kind of *integrity*» (HOLMER, Paul L.: *On Kierkegaard and the Truth*, cit., p. 157). Las cursivas son mías.

¹⁰⁸ GILSON, Étienne: *Being and Some Philosophers*, cit., p. 144 (tr. esp.: *El ser y los filósofos*, cit., p. 217).

¹⁰⁹ «...it is only in subjectivity that the individual becomes engaged with the truth as a human being, objectively he or she can stand removed from it and contemplate it neutrally, as a bystander» (VARDY, Peter: *Kierkegaard*. London: Harper Collins Publishers, 1996, p. 29 [tr. esp.: *Kierkegaard*. Traducido por Maite Solana. Barcelona: Herder, 1997, pp. 49-50]).

2.3. Importancia de la voluntad

Así pues, lejos de negar la validez del conocimiento objetivo, Kierkegaard pretende abrirnos los ojos a una serie de verdades para las que este, aun siendo del todo necesario en muchas ocasiones, resulta insuficiente.¹¹⁰

Completamente legítimo es estudiar la composición del hierro de forma *objetiva*, aprender la lista de sus propiedades y usos, de los procesos químicos a los que da lugar al mezclarlo con otros elementos, hasta adquirir un conocimiento totalmente científico, que pueda ser usado de igual forma en la fabricación de distintos artefactos. Pero eso no involucra en absoluto a mi persona toda: puedo limitar el estudio del hierro a los momentos en que me encuentro en el laboratorio o la biblioteca, sin que eso lleve consigo ninguna modificación en mi vida, en mi día a día, en mi forma de actuar.

En cambio, los conocimientos que atañen a la persona o a Dios reclaman de quien se relaciona con ellos una respuesta mucho más compleja, más comprometedora: no basta con conocer dichas realidades, sino que hay que vivirlas, hacerlas propias. Pues —de acuerdo en esto también con Aristóteles—, ¿acaso puede decirse de alguien que realmente sabe lo que es la generosidad si no *es* generoso o lucha por serlo, por muchos tratados que haya leído? O, de quien estudia antropología pero luego trata a los demás como si fueran objetos, ¿cabría afirmar que ha alcanzado la verdad sobre la persona? Más aún y acercándonos al tema por excelencia tanto de Kierkegaard como de Tomás de Aquino: ¿conoce realmente a Dios quien, a pesar de ser un maestro en teología, nunca se ha situado en solitario —cara a cara— delante de Él?¹¹¹

¹¹⁰ Precisamente a esta insuficiencia del conocimiento objetivo alude Aylat-Yaguri: «Any rational decision-making is bound to clash with the emotional, irrational, dimensions of actual existence. Such a clash, however, does not imply that rational decision-making proves superfluous when grappling with existential questions. Rather, it indicates that purely rational decision-making is deficient in an existential context. In consistent thinking, the logical and rational dimensions are essential, since the individual cannot force itself not to ask questions, or not to make conscious decisions, or not to weigh the different possibilities, and the repercussions of each and every one of them on its life. In particular, it cannot force itself to avoid them (and their opposites) once they emerge. Thus, the rational dimension must be perceived as a necessary yet insufficient means for existential decision-making» (AYLAT-YAGURI, Tamar: «What is Qualitative about Qualitative Dialectic?»; in *Kierkegaard Studies Yearbook 2011*. Berlin — New York: de Gruyter, 2011 p. 270).

También Evans sostiene que el conocimiento objetivo es insuficiente, aunque él sí llega a decir incluso que resulta innecesario, aun siendo preferible. Cf. EVANS, C. Stephen: *Kierkegaard: An Introduction*, cit., p. 61-63.

¹¹¹ «What we say about God should have a direct bearing on our own self-transformation», escribe Westphal (WESTPHAL, Merold: *Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul*. Bloomington (IN): Indiana University Press, 2004, p. 2).

En estos últimos casos, en los que se pone en juego la verdad existencial, además de la inteligencia, está implicada la voluntad.¹¹²

Y no solo eso. En realidad, si no me equivoco, habría que decir que la voluntad está implicada siempre, en cualquier tipo de conocimiento, ya sea objetivo o subjetivo. Pues, al ser un acto libre, también el conocimiento que Kierkegaard llama objetivo necesita de la voluntad en su inicio. Además de que, precisamente porque el que conoce es siempre una persona, un individuo existente, nunca podríamos despojarnos totalmente a la hora de conocer de nuestros anhelos, deseos o inclinaciones...¹¹³ o de nuestra situación histórica y personal.¹¹⁴ Por eso defendía antes la conveniencia de matizar la pretensión de que en el saber objetivo solo actúa el entendimiento. Y por lo mismo Kierkegaard ridiculiza en muchas ocasiones el afán de objetividad pura de tantos intelectuales.

Pero, aparte de esto, en la búsqueda de aquellas verdades realmente importantes para el hombre en cuanto tal —las “verdades edificantes”, como Kierkegaard las denomina de ordinario— la voluntad está implicada no solo en el inicio o en la decisión de conocer,¹¹⁵ sino también, y de manera muy particular, en ese segundo movimiento que él llama re-

¹¹² Como afirma Gabriel, «Kierkegaard uses the term “subjectivity” to emphasize the will as the vital organ for spiritual development» (GABRIEL, Merigala: *Subjectivity and Religious Truth in the Philosophy of Søren Kierkegaard*, cit., p. 91). Sin embargo, no estoy totalmente de acuerdo con Gabriel cuando afirma, en las conclusiones de esta misma obra, que «Kierkegaard’s philosophy is a radical break with traditional Western philosophy. His “passionate individualism” is an amalgam of the philosophy of life and “irrationalism”» (GABRIEL, Merigala: *Subjectivity and Religious Truth in the Philosophy of Søren Kierkegaard*, cit., p. 175). Precisamente, una de las cosas que trato de mostrar en este trabajo es que ya había indicios que apoyaban la postura de Kierkegaard en otras filosofías anteriores; aunque también considero que Kierkegaard tiene mucho que aportar, incluso a las que lo tenían en cuenta. Por otra parte, y como indicaba al principio, me parece que usar el término “irracionalismo” para hablar de Kierkegaard, aunque sea en el modo en el que lo hace Gabriel, puede llevar a confusiones indeseadas.

¹¹³ Aunque Pojman critica esta postura de Kierkegaard por considerarla un “volicionismo” [“volitionalism”] o voluntarismo, es decir, que nuestras creencias están bajo el control de la voluntad (cf. POJMAN, Louis P.: *Religious Belief and the Will*. London — New York: Routledge and Kegan Paul, 1986, p. 129), Evans no está de acuerdo con él y asegura, por el contrario: «it is a plain and evident fact of human psychology, like it or not, that how we interpret evidence, is heavily shaped by our desires» (EVANS, C. Stephen: *Passionate Reason*, cit., p. 137). Cf. también EVANS, C. Stephen: *Kierkegaard on Faith and the Self*, cit., cap. 7.

¹¹⁴ Resultan interesantes los comentarios de Evans al respecto, cuando afirma: «the kind of absolute certainty sought by modern, western philosophy is unattainable for finite human existers. Human persons are historically situated beings, and they are incapable of thinking *sub specie aeternitatis*, as Spinoza thought we should aspire to do» (EVANS, C. Stephen: *Kierkegaard: An Introduction*, cit., p. 56). Para nosotros, seres humanos finitos e históricos, la pretensión de objetividad pura es absurda, puesto que siempre partiremos, querámoslo o no, de una base personal e histórica que no podemos dejar completamente de lado: nuestro saber de la realidad está condicionado, aunque no determinado, por nuestra entera biografía, como Kierkegaard repite y enfatiza.

¹¹⁵ Algo, en primer lugar, y esto en lugar de otra cosa.

duplicación o apropiación, indispensable para alcanzar la verdad completa, para *ser* la verdad.¹¹⁶

Escribe y reitera Kierkegaard que «el ser de la verdad es la duplicación en ti, en mí, en él, de manera que tu vida, la mía y la suya, en el esfuerzo de aproximarnos a ella, exprese la verdad; que tu vida, la mía y la suya, en el esfuerzo de aproximarnos a ella, sea el ser de la verdad».¹¹⁷

Pero para *ser* la verdad, para reduplicarla en nuestra vida —lo cual exige tanto la unidad de verdad y bien en lo conocido como la unidad de inteligencia y voluntad en el individuo cognoscente— no basta la inteligencia, sino que hay que poner en juego la voluntad. Esta es una de las grandes aportaciones de Kierkegaard al tratamiento de la verdad: el afirmar que, si queremos atender de veras a la realidad de lo existente, el proceso no debe terminar cuando la inteligencia nos presenta un contenido objetivo que podamos conocer, sino que aún hay que llevar a cabo lo más importante: apropiarnos de esa verdad, hacerla carne de nuestra carne, reduplicarla en nuestra vida. Y para lograrlo es necesario un *salto*, una decisión voluntaria, libre y personal, que no viene determinada por nuestra inteligencia.¹¹⁸

¹¹⁶ «Medens den objektive Tænkning er ligegyldig ved det tænkende Subjekt og dets Existens, er den subjektive Tænkning som eksisterende væsentligen interesseret i sin egen Tænkning, er eksisterende i den. Derfor har hans Tænkning en anden Art af Reflexion, nemlig Inderlighedens, Besiddelsens, hvorved den tilhører Subjektet og ingen Anden» [«Whereas objective thinking is indifferent to the thinking subject and his existence, the subjective thinker as existing is essentially interested in his own thinking, is existing in it. Therefore, his thinking has another kind of reflection, specifically, that of inwardness, of possession, whereby it belongs to the subject and to no one else»] (SKS 7, 73 / CUP1, 72-73 [tr. esp.: *Post scriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"*, cit., p. 82]).

¹¹⁷ «Sandhedens Væren er den Fordoblelse i Dig, i mig, i ham, at Dit, at mit, at hans Liv, tilnærmelsesviis i Stræben derefter, udtrykker Sandheden, at Dit, at mit, at hans Liv, tilnærmelsesviis i Stræben derefter, er Sandhedens Væren» (SKS 12, 202 / PC, 205 [tr. esp.: *Ejercitación del cristianismo*, cit., pp. 205-206]).

En el fondo, si no me equivoco, en cuanto estamos viendo late la relación entre filosofía teórica y práctica, o entre el *ser* de la verdad teórica y el *ser* de la verdad práctica. Tal vez por influjo de Kant, en algunos seguidores de Tomás de Aquino la distinción entre ellas alcanza casi el nivel de la separación. Por el contrario, si no yerro, la interpretación más adecuada de que el entendimiento, especulativo por naturaleza, se torna práctico, no estribaría tanto o solo en sostener la primera parte del aserto —a saber, que la inteligencia humana es por naturaleza teórica o especulativa—, sino, sin negar en absoluto lo anterior, el énfasis recaería en el “deviene” o “se torna”: es decir, pide al sujeto humano que pase a la acción y le señala el camino adecuado para hacerlo, pero teniendo en cuenta siempre, como venimos haciendo, el grado de ser y de bondad de la realidad en cuestión. Por decirlo con Heidegger, la “interpelación del ser” al hombre se gradúa en función del grado de ser —y bondad— de las realidades que lo interpelan: aquellas cuya bondad es muy tenue no tienen apenas vigor para reclamar su acción, mientras que sí gozan de esa energía las personas, que son, cada una, *perfectissimum in tota natura*.

¹¹⁸ Sobre este “salto” escribe con profusión y muy acertadamente Fabro, explicando que en eso consiste la fe y, en cierto modo, también la libertad. Cf. FABRO, Cornelio: *Dall'essere*

Justamente esto es lo que Kierkegaard echa en falta en la sociedad de su tiempo, cuyo rasgo dominante es la ausencia de pasión y el exceso de reflexión, que se traducían en carencia de fe y de amor.¹¹⁹

Los hombres de su generación dejaban pasar la vida entre razonamientos, dando vueltas a las cosas, lamentándose por la situación o hablando de posibles soluciones. Pero nada de eso se plasmaba en actos ni llegaba a repercutir en la vida de cada uno: se quedaba en generalidades, en pura teoría abstracta. «La desgracia de nuestra época es que se ha conseguido saber demasiado, que se ha olvidado qué es existir y cuál es el significado de la interioridad». ¹²⁰ Como puntualiza Walsh, apoyada en las propias palabras de Kierkegaard,¹²¹ el autor danés no considera que la reflexión en sí misma sea un mal; más bien, lo que juzga pernicioso es el estancarse en ella.¹²² Y ese exceso de reflexión, que paraliza al hombre y le impide actuar, Kierkegaard lo achaca, sin vacilar, al influjo de la filosofía hegeliana, que representaba la cúspide de la intelectualidad del momento.

«En la filosofía de la pura idealidad —escribe Kierkegaard, a través de su pseudónimo Anti-Climacus—, donde no se habla para nada del hombre real e individual, la transición es necesaria [...]; o, dicho con otras palabras, en la idealidad pura no hay ninguna dificultad empare-

all'esistente, cit. Sin embargo, aunque considero que esto no invalidaría la esencia de lo que ahí se afirma, conviene leer también el artículo de McKinnon, en el que demuestra que, si bien usada abundantemente por muchos de sus lectores —Fabro entre ellos—, en realidad la expresión “salto de fe” (*Troens Spring*) no aparece nunca en los escritos de Kierkegaard. Cf. MCKINNON, Alastair: “Kierkegaard and the leap of faith”; in *Kierkegaardiana*, vol. 16. Copenhagen: C.A. Reitzel, 1993.

¹¹⁹ Así lo deja dicho en su obra *Dos Edades*, una reseña literaria sobre la novela del mismo título. Cf. SKS 8 / TA (tr. esp.: *La época presente*. Traducido por Manfred Svensson. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2001).

En la misma línea, Suances pone en boca de Kierkegaard las siguientes palabras: «¿Cuál es el sustituto de esa falta de pasión y de ideales? Aislarse en lo razonable. Lo que hace falta en nuestra época es el “pathos”, como las legumbres contra el escorbuto. Hoy día los problemas se disuelven en la reflexión especulativa. El mal de nuestra época es la intelectualidad que tiene por padre a Hegel y a todos aquellos que han reducido la fe a un sistema filosófico. La reflexión especulativa ha abolido a Dios deificando al hombre. Ningún entusiasmo inmediato nos puede conmover estando como estamos inmersos en la especulación» (SUANCES MARCOS, Manuel: *Søren Kierkegaard. Tomo I: Vida de un filósofo atormentado*. Madrid: UNED, 1997, p. 227).

¹²⁰ «Men er det vor Tids Ulykke, at den har faaet for Meget at vide, har glemt hvad det er at existere, og hvad Inderlighed har at betyde» (SKS 7, 244 / CUP1, 269 [tr. esp.: *Post scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”*, cit., p. 268]).

¹²¹ Se refiere a estas líneas que aparecen en *Dos Edades*: «Reflexionen er ikke det Onde, men Tilstanden i Reflexionen og Stilstanden i Reflexionen er Misligheden og Fordærvelsen, der ved at forvandle Forudsætningerne til Udflugter foranlediger Tilbagegang» [«Reflection is not the evil, but the state of reflection, stagnation in reflection, is the abuse and the corruption that occasion retrogression by transforming the prerequisites into evasions»] (SKS 8, 92 / TA, 96 [tr. esp.: *La época presente*, cit., p. 81]).

¹²² Cf. WALSH, Sylvia: *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, cit., p. 177.

jada con el tránsito del entender al cumplir». ¹²³ Pero en el pensar subjetivo o existencial, en el pensar en definitiva que atiende de veras a la realidad en su variedad y complejidad, el punto decisivo es ese salto o transición de lo entendido a lo vivido. Salto que debe ser realizado poniendo en juego la voluntad, pues, por más vueltas que dé, la razón no puede generar una convicción, una decisión.

Toda decisión, toda decisión esencial, reside en la subjetividad. El sujeto de una consideración (y este es el caso de la subjetividad objetiva) no experimenta en ningún punto ningún impulso infinito hacia una decisión, y no la ve por ningún lado. Esta es la falacia de la objetividad y el significado de la mediación en tanto que transición en el perpetuo proceso en el que nada perdura y donde tampoco se decide nada infinito, puesto que el movimiento regresa una y otra vez sobre sí mismo, donde el movimiento mismo es una quimera y la especulación siempre es providente a posteriori. ¹²⁴

Hasta tal punto es ese “salto” decisivo para la vida —sugiere Kierkegaard— que, cuando no queremos realizar algo que sabemos que debemos poner por obra, que hemos reconocido como verdadero y bueno, «lo que la voluntad suele hacer en ese caso es dejar que pase algún tiempo, una especie de tiempo de tregua, con lo que se queda tranquila y como diciendo: ¡mañana veremos! Entretanto, el conocimiento se va oscureciendo todavía más y la naturaleza inferior, por su parte, va acreciendo su victoria». ¹²⁵ Así, podríamos dejar transcurrir toda nuestra vi-

¹²³ «I den rene Idealitetet, hvor der ikke er Tale om det Enkelte virkelige Menneske, der er Overgangen nødvendig [...], eller der er slet ingen Vanskelighed forbunden med Overgangen fra det at forstaae til det at gjøre (SKS 11, 206 / SUD, 93 [tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 122]).

¹²⁴ «Al Afgjorelse, al væsentlig Afgjorelse ligger i Subjektiviteten. En Betragter (og dette er den objektive Subjektivitet) har paa intet Punkt nogen uendelig Trang til en Afgjorelse, og seer den paa intet Punkt. Dette er Objektivitetens Falsum og Mediationens Betydning som Gjennemgang i den fortsatte Proces, hvori Intet bestaaer og hvori heller Intet uendeligt er afgjort, fordi Bevægelsen vender tilbage i sig selv, og atter vender tilbage, og Bevægelsen selv er en Chimaire, og Speculationem altid klog bagefter» (SKS 7, 39 / CUP1, 33 [tr. esp.: *Post scriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"*, cit., pp. 44-45]).

Aludiendo a esto mismo, comenta Evans: «Reflection for Kierkegaard has a potentially infinite quality. Anyone who has agonized over ordering from a menu in a restaurant understands that the reflection that precedes a choice can be indefinitely extended and the choice postponed. Thought never brings itself to a close. Rather, the person must choose to end the process of reflection, and this happens when a person is motivated to act and thus brings deliberation to closure. One element that is required is affective; Kierkegaard rejects the idea of a *liberum arbitrium*, a disinterested will that is objective and neutral. Rather, our willing is always done in the context of our desires and passions. Nevertheless, the will is not simply the outcome of the desires a person feels at a given moment; we have some ability to weight our desires and—over time—to form them, through repeated choices of the will» (EVANS, C. Stephen: *Kierkegaard on Faith and the Self*, cit., p. 25).

¹²⁵ «... men saa lader Villien nogen Tid gaee hen, det bliver et Interim, det hedder: vi vil dog see det an til imorgen. Under alt Dette bliver Erkjendelsen dunklere og dunklere, og det Lavere seirer mere og mere» (SKS 11, 206-207 / SUD, 94 [tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 123]).

da entre reflexiones y pensamientos sin fin, viviendo en el mundo de la posibilidad y no en la realidad actual, sin llegar nunca a tomar una decisión, sin actuar, sin vivir una vida verdaderamente humana.¹²⁶

Sin embargo, la voluntad no puede abrazar nada que no le presente la razón. Ciertamente, como mantiene Kierkegaard, aunque su influjo recíproco sea muy grande, no existe un nexo de causalidad necesaria entre conocimiento y voluntad: el salto entre uno y otra es libre, y es preciso ejercer la libertad para realizarlo.¹²⁷ Pero, asimismo, es la razón la que posibilita dicho ejercicio de la libertad, al abrirle un mundo de “posibilidades”.¹²⁸

Kierkegaard, pues, aunque denuncia el extremismo en el que desembocan muchos de aquellos que toman por bandera la enseña del conocimiento objetivo, no cae en el extremo contrario: no rechaza el saber racional, objetivo, sino solo aquel que se pretende absoluto, que cierra la puerta a cualquier otra dimensión de la persona y pretende erigirse en meta final del proceso. Pero, como hemos apuntado, la metafísica de Tomás de Aquino no solo deja abierta esa misma puerta, sino que también exige y reclama la posterior encarnación de lo conocido en la existencia de cada uno.¹²⁹

¹²⁶ De ahí que la voluntad juegue un papel crucial, incluso a la hora de conocer, como asegura Frater Taciturnus: «Det er min Overbeviisning, at Villien er Hovedsagen selv i Henseende til at tænke, at ti Gange saa gode Evner uden en energisk Villie ikke constituere saa god en Tænker, som ti Gange saa ringe Evne med en energisk Villie: de ypperlige Evner ville hjælpe til at forstaae det Meget, den energiske Villie til at forstaae det Ene» [«It is my conviction that the will is of primary importance even in connection with thinking, that talents ten times as good without an energetic will do not constitute as good a thinker as talents ten times as poor combined with an energetic will: the superb talents help to understand much, the energetic will helps to understand the one thing»] (SKS 6, 241 / SLW, 259 [tr. esp.: *Etapas en el camino de la vida*. Traducido por Juan Castro. Buenos Aires: Santiago Rueda editor, 1951, p. 264]).

¹²⁷ «The kind of change involved in coming-into-existence, the movement in the transition from possibility to actuality, is not one of necessity but one of freedom», escribe Come (COME, Arnold B.: *Kierkegaard as Humanist: Discovering My Self*. Montreal — Buffalo: McGill-Queen's University Press, 1995, p. 42). Cf. también FABRO, Cornelio: *Tra Kierkegaard e Marx*, cit., p. 111.

¹²⁸ Cf. GUERRERO MARTÍNEZ, Luis: *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*, cit., pp. 86-87.

Simpson mantiene que Kierkegaard concibe la verdad como una doble reflexión, un doble movimiento: y en esa consecución de la verdad, la apropiación en que consiste la verdad subjetiva, compone el segundo término, el cual da por supuesto el primero, la verdad objetiva, y lo refuerza. Cf. SIMPSON, Christopher Ben: *The Truth is the Way*, cit., p. 18.

¹²⁹ Lo afirma Fabro: «Se l'ontologia può dirsi riflessione radicale di primo grado, la metafisica è riflessione radicale di secondo grado. *Essa però non è l'ultima per l'uomo*» (FABRO, Cornelio: *Tra Kierkegaard e Marx*, cit., p. 75). Las cursivas son mías.

3. Relación entre pensamiento y vida

Precisamente esta actitud ante la verdad lleva, en ambos autores, a una estrecha unión entre pensamiento y vida. Nexo este bien conocido cuando se trata de Kierkegaard... hasta el punto incluso, en ocasiones, de llegar a reducir sus ideas a una mera consecuencia de sus vivencias y experiencias personales. En cambio, suele ser ignorado con frecuencia en el caso de Tomás de Aquino, promoviendo una imagen de pensador atemporal y puramente especulativo —como mencionaba al principio del capítulo—.

Detengámonos de nuevo en este extremo, modificando levemente la perspectiva y aprovechando cuanto hemos visto hasta el momento.

Si la vida y la obra de gran parte de los escritores se entrelazan irremediabilmente —aunque podamos disociarlas para estudiar una u otra—,¹³⁰ en mayor medida se puede decir esto de un pensador como Kierkegaard, para quien el problema esencial es su propia vida: «la escritura ha ocupado toda la vida de Kierkegaard y su vida ocupa toda su escritura».¹³¹

No sucede siempre esto, como hemos insinuado. Es posible —y ocurre con cierta frecuencia— que la vida y la obra de un pensador discurren por caminos diferentes y que no lleguen a converger en ningún momento; que no haya en sus escritos apenas reflejo de lo que supone su vida, sus experiencias y su día a día; que carezcan de garra y emoción, pese a ser muy pulcros y eruditos.

«Todo lo contrario acontece en Kierkegaard. Piensa y escribe en íntima conexión con su propia vida. Asume el compromiso de su existencia y esta, en conformidad o disconformidad, mayormente lo segundo, lo obliga a convicciones y decisiones».¹³² Es de su propia existencia y de los problemas y vivencias que esta lleva consigo de donde manan sus preguntas, sus afanes, sus planteamientos.

¹³⁰ «En las más de las historias de la filosofía que conozco —escribe Unamuno— se nos presenta a los sistemas como originándose los unos de los otros, y sus autores, los filósofos, apenas aparecen sino como meros pretextos. La íntima biografía de los filósofos, de los hombres que filosofaron, ocupa un lugar secundario. Y es ella, sin embargo, esa íntima biografía, la que más cosas nos explica» (UNAMUNO, Miguel de: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. 8ª reimpresión. Madrid: Alianza Editorial, 2011, p. 22).

¹³¹ «Lo scrivere ha occupato tutta la vita di K. e la vita di lui occupa tutto il suo scrivere» (FABRO, Cornelio: Introducción a KIERKEGAARD, Søren: *Diario*, vol. 1, cit., p. 18).

¹³² FARRÉ, Luis: Ensayo introductorio a KIERKEGAARD, Søren: *La pureza de corazón es querer una sola cosa*. Buenos Aires: La Aurora, 1979, p. 9.

Pero no es solo que el pensamiento de Kierkegaard brote de su vida, sino que además procuró siempre poner en práctica y encarnar aquello que descubrió como verdadero. Como he tratado de mostrar aquí, era la suya una concepción de la verdad bastante agustiniana, pues, como el santo de Hipona, trató siempre de promover una mayor unión entre el pensar y el vivir rectamente.¹³³ Coherente con su concepción del conocimiento existencial, Kierkegaard no va en pos de la verdad solo para conocerla; busca un conocimiento orientado a la actuación moral. Kierkegaard defendió siempre una concepción de la verdad que no fuera simplemente sabida o conocida, sino vivida. No perseguía una verdad que pudiera contemplar fríamente y como algo externo a sí mismo, sino una por la que vivir y morir, una verdad *para él*,¹³⁴ en el sentido más rotundo y abarcante de esta expresión: que le implicara personalmente, que pusiera en juego todo su ser.

Y tal verdad hay que aprenderla por uno mismo, no basta con recibirla de los libros de texto o escucharla de labios de un maestro; no es algo que pueda venir de fuera, sin actividad y esfuerzo por nuestra parte. Hay que hacerla propia.

Por eso, a la tan aclamada objetividad de la filosofía y de la ciencia, Kierkegaard oponía la subjetividad del pensar existencial, que exige asimilación y transformación personales, un punto de contacto con el propio devenir vital, un interés subjetivo. Dicha verdad existencial ha de ser *vivida* por cada hombre, este tiene que hacerla suya.¹³⁵ La verdad, por tanto, no solo ha de tornarnos más sabios, sino mejores; tiene que suponer un aumento de conocimiento, pero también una diferencia en nuestro modo de vivir; no debe «quedar en ilustración teórica, sino más bien exigir cambios, quizás sustanciales, en el tipo de vida a que estamos habituados».¹³⁶

¹³³ Para una lectura más detallada de las resonancias agustinianas en el pensamiento de Kierkegaard, cf. PUCHNIAK, Robert: "Kierkegaard's Tempered Admiration of Augustine"; in *Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions*. Series "Kierkegaard Research: Sources, reception and resources", vol. 4, edited by John Stewart. Aldershot (UK) — Burlington (VT): Ashgate, 2008.

¹³⁴ No en el sentido relativista, sino en el de una verdad que le interpelara directamente.

¹³⁵ Probablemente, Kierkegaard apreciaría estas palabras de Rilke, quien escribe: «No busque ahora respuestas; no le pueden ser dadas porque no podría vivirlas. Y de eso se trata: vivirlo todo. Viva usted ahora los problemas. Viviéndolos, tal vez en un lejano día, poco a poco, sin advertirlo, penetre en la respuesta» (RILKE, Reiner M.: *Cartas a un joven poeta / Briefe an einen jungen Dichter*. Traducido por Jesús Munárriz, edición bilingüe. 4ª ed. Madrid: Hiperión, 2010, pp. 51-53).

¹³⁶ FARRÉ, Luis: Ensayo introductorio a KIERKEGAARD, Søren: *La pureza de corazón es querer una sola cosa*, cit., p. 8.

Hasta tal punto que, «para distinguir “un testimonio de la verdad”, debe examinarse éticamente su modo personal de existencia en relación con lo que dice»,¹³⁷ para comprobar si su vida es expresión de su pensamiento. Pues, como pregunta Kierkegaard en el primero de los *Discursos edificantes con diverso espíritu*, ¿acaso la única prueba de que alguien está convencido de algo no reside en demostrarlo con la propia vida?¹³⁸

Sin embargo, si bien los hechos que jalonan su existencia son ocasiones para su reflexión, también es cierto, como explica Guerrero, que el resultado tiene un valor que trasciende «las coordenadas espacio-temporales donde se desarrolló».¹³⁹ Por eso, tampoco considero adecuado obsecarse en perseguir paralelismos entre la vida de Kierkegaard y sus escritos, en escudriñar estos como si fueran siempre un espejo, buscando en ellos la impronta de su vida, o viceversa; ni escandalizarnos por las aparentes y ocasionales contradicciones que puedan darse entre lo que predica y lo que vive. En parte, como ya apunté, porque nunca es lícito reducir el pensamiento de un autor a un mero reflejo de su biografía, ignorando que hay verdades intemporales y suprahistóricas, que siguen siéndolo independientemente de quién o cómo las alcanzara.¹⁴⁰

Pero, además y tal vez sobre todo, en el caso concreto de Kierkegaard, por ese consciente silenciamiento del que hace gala y que él mismo reseña en sus *Papirer*:

Después de mi muerte no se encontrará entre mis papeles (este es mi consuelo), la más mínima explicación de lo que en realidad ha colmado mi vida. No se hallará entre los repliegues de mi alma el texto que todo lo explica y que a menudo convierte en acontecimientos de enorme importancia lo que para el mundo son simples bagatelas y que yo mismo considero fútiles si les quito la nota secreta que es su clave.¹⁴¹

Por eso, aunque para descubrir el más pleno sentido de su obra es imposible dejar de lado la biografía y las vivencias del propio Kierke-

¹³⁷ «Nei ved et „Sandheds-Vidne“ maa sees ethisk paa den personlige Existeren i Forhold til det Sagte, om den personlige Existeren udtrykker det Sagte» (SKS 16, 99-100 / PV, 119 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 173]).

¹³⁸ Cf. SKS 8, 177 / UDVS, 69 (tr. esp.: *La pureza de corazón es querer una sola cosa*, cit., p. 126).

¹³⁹ GUERRERO MARTÍNEZ, Luis: *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*, cit., p. 66.

¹⁴⁰ Cf. HANNAY, Alastair: “Kierkegaard’s Journals and Notebooks as Interpretative Tools for the Published Works”, cit., p. 194.

¹⁴¹ «Efter min Død skal Ingen i mine Papirer (det er min Trøst) finde en eneste Oplysning om hvad der egentlig har udfyldt mit Liv; finde den Skrift i mit Inderste, der forklarer Alt, og som ofte gjør hvad Verden vilde kalde Bagateller til uhyre vigtige Begivenheder for mig, og hvad jeg anseer for Ubetydelighed, naar jeg tager den hemmelige Note bort, der forklarer det» (*Pap. IV A 85 / JP 5, 5645*).

gaard, tampoco hay que tomarlas como algo absoluto y determinante.¹⁴² Con cierto humor explica Hannay que, «de haber sabido Kierkegaard cómo serían leídos sus propios textos en el contexto de su vida, con las relaciones con Michael Pedersen, Regina, el *Corsario* y Mynster como centro de atención, desde los tiempos de Brandes hasta hoy»,¹⁴³ probablemente habría concluido que dejar entrar a sus lectores en la intimidad de su casa implicaba un riesgo demasiado alto...

Quizá sea preferible, entonces, aprender a ignorar ciertas disquisiciones y detalles en los que puede uno perderse sin alcanzar ninguna luz esclarecedora, y centrarse en cambio en el mensaje que Kierkegaard pretende transmitirnos: lo que quiere decir a cada uno, a ese lector suyo —*hiin Enkelte*— al que suele dedicar sus escritos.

No es esta una recomendación mía, sino un consejo que el propio Kierkegaard stampa, poéticamente, en el prefacio de uno de sus discursos. Una señora —escribe— que pusiera todo su esfuerzo y cariño en confeccionar un hermoso tapiz para cubrir un altar, se entristecería si, ignorando el verdadero sentido que tiene, fijáramos nuestra atención exclusivamente en el paño, en la delicadeza de la tela o la calidad del bordado. Pues al tejer dicho lienzo su intención no era otra que dar mayor gloria a Dios y ayudar a los fieles a acercarse a Él. De igual modo, pide Kierkegaard a su lector que no se quede en el autor, en su persona, ni siquiera en sus escritos, sino que vaya más allá, buscando el verdadero significado de las palabras, hasta llegar a Dios.¹⁴⁴

También la obra de Tomás de Aquino sobrepasa el momento histórico concreto en que surgió, y es concebida con «ambición intemporal», como señala Gauthier —refiriéndose en concreto a la *Summa contra Gentiles*, sobre la que se elaboran abundantes hipótesis en sentido contrario—. ¹⁴⁵ Pero, de igual modo que en Kierkegaard, hay una estrechísima

¹⁴² Cf. HANNAY, Alastair: "Kierkegaard's Journals and Notebooks as Interpretative Tools for the Published Works", cit., p. 201.

¹⁴³ «Had Kierkegaard known how his own texts were to be read in the context of his life, with the relationships to Michael Pedersen, Regine, the *Corsair* and Mynster as the prime focal points, from the time of Brandes to this day, he might have concluded that the risk involved in inviting the guests to the kitchen was not worth taking» (HANNAY, Alastair: "Kierkegaard's Journals and Notebooks as Interpretative Tools for the Published Works", cit., p. 194).

¹⁴⁴ Cf. SKS 8, 121-122 / UDVS, 5-6 (tr. esp.: *La pureza de corazón es querer una sola cosa*, cit., pp. 35-36).

¹⁴⁵ Incluso si la *Summa contra Gentiles* hubiera sido escrita como un encargo para ayudar a los misioneros en su labor apostólica, sostiene Gauthier que se concibió pensando en que fuera útil para todos los tiempos, con vocación de universalidad. Cf. GAUTHIER, René-Antoine, dans *Sentencia libri De anima*. Paris — Rome : Commissio Leonina, 1984, pp. 293 et 289, n. 2.

y sustancial conexión entre su pensamiento y su vida.¹⁴⁶ Y de nuevo aquí la influencia es bidireccional: su vida no se entiende sin su obra¹⁴⁷ y su obra no se comprende sin su vida.¹⁴⁸ De ahí que sea importante conocer su biografía y el contexto en el que surgen sus escritos, ya que, de lo contrario, es imposible comprenderlos con hondura y exactitud.

En el caso de Tomás de Aquino, obtener una descripción completa y fiel de su vida resulta más complicado que en el de Kierkegaard, debido a la distancia temporal que nos separa y al tono hagiográfico en el que se ven envueltos algunos de los acontecimientos, transmitidos por sus biógrafos. Pero las investigaciones históricas y filológicas, ayudadas incluso por la grafología, nos han permitido descubrir gran abundancia de detalles.¹⁴⁹

Pormenores que nos muestran un Tomás vivo, intrépido y evolutivo;¹⁵⁰ lector inquieto e infatigable;¹⁵¹ polemista y apasionado,¹⁵² en ocasiones irónico,¹⁵³ siempre pronto a la discusión en favor de la verdad,¹⁵⁴

Torrell resume bien el estado de la cuestión y las distintas opiniones acerca del propósito para el que fue redactada la *Summa contra Gentiles*: cf. TORRELL, Jean-Pierre : *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit., pp. 144-147. Cf. también TUGWELL, Simon, in *Albert & Thomas*, cit., pp. 252-253.

¹⁴⁶ Aquí me parece que se equivoca Castellani, quien afirma que «la obra de Santo Tomás es enteramente impersonal», a diferencia de la de Kierkegaard. Y continúa: « Si no conociéramos la vida de Th. de Aq., para su filosofía eso era enteramente lo mismo. Si la *Summa* Th. Nos hubiese llegado con otro nombre (Alberto o Juan de Salisbury) era lo mismo; o bien si nos hubiese llegado sin ningún nombre, anónima» (CASTELLANI, Leonardo: *De Kirkegord a Tomás de Aquino*, cit., p. 39).

¹⁴⁷ « ... on ne conçoit pas saint Thomas sans la *Somme de théologie* ! », exclama Torrell (TORRELL, Jean-Pierre : *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit., p. 12).

¹⁴⁸ Cf. TORRELL, Jean-Pierre : *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit., p. 14.

¹⁴⁹ Ciertamente que Tomás no nos ha dejado unas *Confesiones*, como San Agustín, o un *Diario*, como Kierkegaard, « mais ces œuvres parlent de lui beaucoup plus qu'on ne le croit. Et ce qu'on pressent à la lecture de ses écrits se confirme de façon indiscutable à l'analyse de son écriture » (TORRELL, Jean-Pierre : *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit., pp. 132-133).

Cf. GILS, Pierre-Marie : « S. Thomas écrivain » ; dans *Super Boetium de Trinitate, Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*. Paris — Rome : Commissio Leonina, 1992, pp. 175-209. En esta obra, Gils condensa los resultados de más de cuarenta años de estudio de la escritura de Tomás de Aquino, que refleja a un hombre impaciente, « pressé. Il se heurte aux exigences de l'écriture. Il fait sans cesse l'expérience de ses propres distractions, qui l'obligent à s'interrompre et à revenir en arrière. Il lutte avec la mise en ordre de sa pensée et avec les moyens de l'exprimer. Il est à la fois minutieux et insoucieux des conséquences que lui fait commettre son irrésistible poussée en avant » (GILS, Pierre-Marie : « S. Thomas écrivain », cit., pp. 208-209).

¹⁵⁰ Cf. HUMBRECHT, Thierry-Dominique : *Lire saint Thomas*, cit., p. 126.

¹⁵¹ Cf. PORRO, Pasquale: *Tommaso d'Aquino*, cit., p. 215.

¹⁵² «Maestro polemista», lo denomina Glorieux. Cf. GLORIEUX, P. : « Un maître polémiste : Thomas d'Aquin » ; dans *Mélanges de science religieuse*, num. 5. Lille : Université Catholique de Lille, 1948, pp. 153-174.

¹⁵³ Cf. DUFEIL, M.-M. : « Évolution ou fixité des institutions ecclésiales : une controverse universitaire. L'édition critique de trois œuvres polémiques de saint Thomas d'Aquin » ; dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 55. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1971, p. 471.

que se impacienta e incluso se indigna y acalora —modificando el sereno tono habitual de sus escritos— cuando los argumentos de sus adversarios son inconsistentes o intelectualmente torpes.¹⁵⁵ Al mismo tiempo y por contraste, los datos obtenidos revelan ciertas trazas de poeta,¹⁵⁶ delicado también en la predicación y profundamente humano,¹⁵⁷ amigo de sus amigos¹⁵⁸ y fuertemente ligado a su familia.¹⁵⁹

Estos retazos y facetas sacados a la luz recientemente manifiestan, ante todo —y para lo que atañe a nuestro estudio—, una profunda unidad entre los distintos aspectos de la vida del Aquinate y de su pensamiento. Son numerosos los investigadores que coinciden en que su trabajo intelectual y la abundante proliferación de sus escritos no son más que un reflejo de la que él considera la vocación de su vida, estrechamente emparentada con lo que también Kierkegaard concibe como el objetivo supremo de todo su existir: «que todas mis palabras y todos mis sentimientos hablen de Dios».¹⁶⁰ «Toda su frenética actividad litera-

¹⁵⁴ El final de *Contra retrahentes* es solo una de las ocasiones en las que Tomás de Aquino lanza un reto a aquellos que no están de acuerdo con lo que él dice: «Si quis his contradecire voluerit, non coram pueris garriat, sed scribat, et Scripturam proponat in publico; ut ab intelligentibus diiudicari possit quid verum sit, et hoc quod erroneum est, auctoritate veritatis confutetur» (*Contra retrahentes*, cap. 16).

¹⁵⁵ «Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia, velit contra haec quae scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis nec coram pueris qui nesciunt de tam arduis iudicare; sed contra hoc scriptum rescribat, si audet; et inveniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios veritatis zelatores, per quos eius errori resistetur, vel ignorantiae consuletur» (*De unitate intellectus*, cap. 5). Cf. TORRELL, Jean-Pierre : *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit., p. 130.

¹⁵⁶ Cf. OLIVA, Adriano, dans IMBACH, Ruedi ; OLIVA, Adriano : *La philosophie de Thomas d'Aquin*, cit., p. 22.

¹⁵⁷ Cf. OLIVA, Adriano, dans IMBACH, Ruedi ; OLIVA, Adriano : *La philosophie de Thomas d'Aquin*, cit., p. 18.

¹⁵⁸ Cf. TORRELL, Jean-Pierre : *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, cit., p. 225.

¹⁵⁹ Cf. TORRELL, Jean-Pierre : *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit., p. 356.

¹⁶⁰ Son estas unas palabras de San Hilario que Tomás de Aquino cita en la *Summa contra Gentiles*. Copio aquí la cita completa: «Inter omnia vero hominum studia sapientiae studium est perfectius, sublimius, utilius et iucundius. Perfectius quidem, quia inquantum homo sapientiae studium dat, intantum verae beatitudinis iam aliquam partem habet unde sapiens dicit, *beatus vir qui in sapientia morabitur*, Eccli. 14-22. Sublimius autem est quia per ipsum homo praecipue ad divinam similitudinem accedit, quae omnia in sapientia fecit: unde, quia similitudo causa est dilectionis, sapientiae studium praecipue Deo per amicitiam coniungit; propter quod Sap. 7-14 dicitur quod *sapientia infinitus thesaurus est hominibus, quo qui usi sunt, facti sunt participes amicitiae Dei*. Utilius autem est quia per ipsam sapientiam ad immortalitatis regnum pervenitur: *concupiscentia enim sapientiae deducet ad regnum perpetuum*, Sap. 6-21. Iucundius autem est quia *non habet amaritudinem conversatio illius nec taedium convictus illius, sed laetitiam et gaudium*, Sap. 8-16.

Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides Catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios: ut enim verbis Hilarii utar, *ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur*» (*Contra Gentiles* I, cap. 2).

ria —sentencia Porro—, a un ritmo que hoy es para nosotros simplemente inconcebible, se justifica al tener en cuenta la responsable asunción de la tarea así enunciada».¹⁶¹

Su teología —en función de la cual realiza también su filosofía—, no es sino una expresión de su *vida* teologal.¹⁶² Es cierto que Tomás no habla de sí mismo en sus escritos, pero su obra refleja por sí sola su personalidad y sus aspiraciones.¹⁶³ Con palabras de Gilson: «en la *Summa de teología*, con su claridad abstracta y su transparencia impersonal, cristaliza ante nuestros ojos, y como fijada para la eternidad, la vida interior misma de Tomás de Aquino».¹⁶⁴

Una vida interior cuyo punto de referencia es siempre Dios: un Dios que no solo se debe conocer, sino también amar; que no ocupa únicamente los ratos de estudio, sino la vida entera. «Ante todo, la teología es una expresión de la vida teologal —escribe a su vez Torrell—, una actividad donde se ejercitan de lleno las virtudes de la fe, la esperanza y la caridad».¹⁶⁵ Y dicha fe no es una simple adhesión intelectual, sino más bien «el *compromiso vital de toda la persona* a la propia Realidad divina».¹⁶⁶

Estas breves pinceladas —junto a las del principio del capítulo— pueden servir de indicador de que la unión entre pensamiento y vida es

Esta cita es comentada en numerosas ocasiones, por diversos autores. Cf, por ejemplo: OLIVA, Adriano, dans IMBACH, Ruedi ; OLIVA, Adriano : *La philosophie de Thomas d'Aquin*, cit., pp. 19-20; TORRELL, Jean-Pierre : *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit., pp. 147-148.

¹⁶¹ «Tutta la sua frenetica attività letteraria —sentencia Porro—, condotta su ritmi per noi oggi semplicemente inconcepibili, si giustifica in base alla consapevole presa in carico di questo compito» (PORRO, Pasquale: *Tommaso d'Aquino*, cit., p. 156). Incluidas las obras filosóficas, como los comentarios a los escritos de Aristóteles. (cf. GAUTHIER, René-Antoine, dans *Sentencia libri De anima*. Paris — Rome : Commissio Leonina, 1984, pp. 288*-294; WEISHEIPL, James A.: *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought and Works with Corrigenda and Addenda*. 2nd edition. Washington: The Catholic University of America Press, 1983, pp. 280-281 [tr. esp.: *Tomás de Aquino: Vida, obras y doctrina*. Traducido por Frank Hevia. Pamplona: EUNSA, 1994, p. 324]).

¹⁶² Cf. GAUTHIER, René-Antoine, dans *Sentencia libri De anima*. Paris — Rome : Commissio Leonina, 1984, p. 290*.

¹⁶³ Cf. IMBACH, Ruedi, dans IMBACH, Ruedi ; OLIVA, Adriano : *La philosophie de Thomas*, cit., p. 127.

¹⁶⁴ « La *Somme de théologie*, avec sa limpidité abstraite et sa transparence impersonnelle, c'est, cristallisée sous nos yeux et comme fixé pour l'éternité, la vie intérieure même de saint Thomas d'Aquin » (GILSON, Étienne : *Le Thomisme : Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. Sixième édition revue, quatrième tirage. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1983, p. 457).

¹⁶⁵ « Avant tout chose, la théologie est une expression de la vie théologale, une activité où s'exercent à plein les vertus de foi, d'espérance et de charité » (TORRELL, Jean-Pierre : *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, cit., p. 5).

¹⁶⁶ « Elle est bien — chez Thomas comme dans la Bible — l'*attachement vital de toute la personne* à la Réalité divine elle-même qu'elle rejoint par la foi à travers les formules qui la livrent à nous » (TORRELL, Jean-Pierre : *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, cit., p. 5). Las cursivas son mías.

igualmente estrecha en Tomás de Aquino y en Kierkegaard. Porque, al fin y al cabo, su concepción de la verdad no es tan diferente. En su acepción más densa y profunda —más personal, según sugerimos—, la verdad nunca es puramente objetiva ni puramente subjetiva, sino que requiere de ambas dimensiones. Las dos son necesarias para responder a las exigencias de la persona que se pone en contacto con la realidad, persona dotada tanto de inteligencia como de voluntad. Y, según he tratado de mostrar en este capítulo, tanto la filosofía de Tomás de Aquino como el pensamiento de Kierkegaard requieren de ambos polos del conocimiento; si bien, en el desarrollo de sus respectivos planteamientos, el primero haga quizá más hincapié en el contenido objetivo y el segundo en la apropiación subjetiva.¹⁶⁷

Por eso considero sumamente interesante unir ambos aspectos, en el tema concreto que me ocupa, para responder a la intención tanto de Kierkegaard como de Tomás de Aquino, así como, y principalmente, a un conocimiento más cabal de la persona íntegra.

¹⁶⁷ Inmerso en un ambiente idealista y racionalista, Kierkegaard incide con fuerza y constancia en la necesidad de apropiarse de esa verdad. Tomás de Aquino, aun considerándolo como lo más importante, no deja de remarcar la necesidad del estudio, como un paso previo y necesario para poder asimilar esa verdad y enseñarla a los demás.

Por otro lado, a mi parecer, si Kierkegaard se preocupa poco del contenido objetivo no es solo por contrarrestar el influjo hegeliano, sino también porque a él el contenido de la verdad le viene ya dado por la fe y —a diferencia de Tomás de Aquino, quien se mueve en un ámbito universitario— no tiene ninguna necesidad de explicarlo con argumentos racionales o lógicos. Sin embargo, el trabajo en curso pretende ser filosófico, y por eso, aunque no por ello deba prescindir de la fe —pues ambas no están reñidas—, ha de tener la razón como instrumento principal.



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA

II. Primer acercamiento a la categoría del singular

1. *Apunte metodológico*

Antes de centrar nuestra atención en el individuo singular, conviene demorarse unos momentos en un tema de gran relevancia para abordar el pensamiento de Kierkegaard: una cuestión que es preciso tener en cuenta al aproximarse a sus escritos. Y es que, como bien se sabe, Kierkegaard no utilizó su propio nombre en todos sus libros, sino que publicó muchos de ellos bajo pseudónimo.¹

En un principio, parece que lo hizo más por inclinación natural que tras una decisión meditada: en parte, para poder comunicarse con Regina sin que nadie más lo supiera, pero también por su propio carácter, reservado e introvertido, y por la afición que desde niño le inclinó a los engaños.² Sin embargo, no fueron estos los únicos motivos,³ sino que, aunque quizá no alcanzara plena conciencia hasta más adelante, los pseudónimos respondían también a los fines de la verdad y a su inten-

¹ Por lo general, se agrupa a estas últimas obras bajo el título de “comunicación indirecta”, mientras que las de “comunicación directa” comprenden tanto las firmadas con su nombre como los *Diarios* y otros documentos no publicados en vida. En algunos casos, los escritos firmados por Kierkegaard se califican como “verónimos”.

² Quizá en estas palabras que hace escribir a Frater Taciturnus haya mucho del carácter del propio Kierkegaard: «Bedraget lykkes, som dette da altid lykkes for mig. Thi at udtrykke mig ligefrem, lykkes sjældent, men indirekte og svingagtigt lykkes over al Maade. Det er som en Natur-Disposition hos mig, en Reflekterethed, jeg er født med» [«The deception is working, as it always does for me. To express myself directly seldom succeeds for me, but to express myself indirectly and deceptively succeeds beyond measure. It is a natural aptitude I have, a reflectiveness I was born with»] (SKS 6, 232 / SLW, 248 [tr. esp.: *Etapas en el camino de la vida*, cit., p. 253]).

³ «Pseudonymous are, to be sure, an attention-grabbing flourish but that’s hardly the end of the story» (MOONEY, Edward: “Pseudonyms and ‘Style’”; in *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, cit., p. 191).

ción religiosa. Como afirma Harrits, esta «duplicidad no debe ser atribuida solo a causas psicológicas y artísticas. Se basa también, y de un modo crucial, en el concepto que Kierkegaard tenía de la ética y la religión».⁴

1.1. Kierkegaard como escritor religioso

Ya en varias ocasiones he manifestado mi parecer de que Kierkegaard es ante todo un escritor religioso. Sin embargo, a lo largo de los años, las opiniones al respecto no han sido unánimes.

Walter Rehm, por ejemplo, llega a sostener que en realidad Kierkegaard no era creyente.⁵ Joakim Garff, por otra parte, trata de descalificar las repetidas afirmaciones de Kierkegaard de que la totalidad de su obra es religiosa.⁶ Más recientemente, Hale defiende la tesis de que la mayoría de los comentadores de Kierkegaard han caído en un mismo error: el de intentar «explicar en términos de un principio de coherencia lo que de otro modo parecería hacer de la obra de Kierkegaard algo completamente inexplicable».⁷ Según Hale, cada uno de los escritos de Kierkegaard es un fragmento suelto —igual que sucede con cualquier otro texto al que nos enfrentemos—, con un significado propio: no forman parte de ninguna totalidad que les confiera un sentido distinto al que tienen por sí solos. Por tanto, «no hay en modo alguno una racionalización última y coherente que pueda ofrecerse como su significado único y necesario».⁸ Lo cual, por supuesto, eliminaría la posibilidad de entender a Kierkegaard como un escritor religioso, dotado de un plan a cuya luz adquirirían su sentido las obras pseudónimas.

Sin embargo, también son numerosos los especialistas que optan por la postura contraria. Algunos, como Poole, mantienen que «hay una fi-

⁴ «The necessity of this partly redoubled doubleness ought not to be attributed to psychological and artistic causes alone. It is grounded in a crucial way in Kierkegaard's concepts of ethics and religion» (HARRITS, Flemming: "On Kierkegaard's Literary Will"; in *Kierkegaard Studies Yearbook 2010*. Edited by Heiko Schulz, Jon Stewart and Karl Verstrynge. Berlin — New York: de Gruyter, 2010, p. 258).

⁵ Cf. REHM, Walter: *Kierkegaard und der Verführer*. München: Hermann Rinn, 1949.

⁶ Cf. GARFF, Joakim: "The Eyes of Argus: The Point of View and Points of View on Kierkegaard's Work as an Author"; in *Kierkegaard: A Critical Reader*. Malden (MA): Blackwell Publishing, 1998.

⁷ «They have all attempted to explain in terms of a principle of coherence what would otherwise appear to make the whole of Kierkegaard's authorship thoroughly inexplicable» (HALE, Geoffrey A.: *Kierkegaard and the Ends of Language*. Minneapolis (MN): University of Minnesota Press, 2002, p. 5).

⁸ «At no point is possible to offer an ultimate, coherent rationalization as its singular and necessary meaning» (HALE, Geoffrey A.: *Kierkegaard and the Ends of Language*, cit., p. 33).

losofía kierkegaardiana coherente que aprehender y comprender».⁹ Lo cual no equivale en absoluto a sugerir que «lo que Kierkegaard tiene que decir es simple: no lo es. Es sutil y complejo. Pero no irrecuperable. La presuntamente intratable “dificultad” de sus textos es en cierto modo un mito, que roza incluso la broma».¹⁰

Otros autores no solo asumen que el conjunto de la obra de Kierkegaard presenta una coherencia interna, sino que aseveran que la finalidad de toda ella fue siempre religiosa. McKinnon, por ejemplo, alega que «la explicación sobre el uso que hace Kierkegaard de los pseudónimos descansa, por supuesto, en su objetivo y estrategia. Este objetivo, como él repetidamente dice, era llevar a su lector a convertirse en cristiano».¹¹

Y, en la misma línea, escribe Malantschuk:

El hecho de que Kierkegaard no creara un sistema no significa que no haya un “plan abarcador” en su obra... más bien lo contrario. Pero este plan abarcador es orgánico y no se desenvuelve de acuerdo al despliegue necesario, lógico de la idea, como en Hegel, sino de acuerdo a una “visión básica consistentemente desarrollada” basada en la idea de que es el Cristianismo el que aporta la meta de toda vida humana y que esto “explica el mundo”.¹²

⁹ «There is a coherent Kierkegaardian philosophy to be grasped and understood» (POOLE, Roger: “Towards a Theory of Responsible Reading: How to Read and Why”; in *Kierkegaard Studies Yearbook 2002*. Edited by Heiko Schulz, Jon Stewart and Karl Verstrynge. Berlin — New York: de Gruyter, 2002, p. 396).

¹⁰ «This is not to say that what Kierkegaard has to say is simple: it is not. It is subtle and complex. But it is no irretrievable. The allegedly intractable “difficulty” of his actual texts is something of a myth, which borders on a joke» (POOLE, Roger: “Towards a Theory of Responsible Reading: How to Read and Why”, cit., p. 396). Para Poole, la realidad que unifica y da coherencia a la obra de Kierkegaard y que le confiere importancia en el panorama filosófico actual es el “yo”: «Kierkegaard’s new philosophical importance in contemporary debate is his affirmation of the reality of “the self”, a reality which is central to Kierkegaard’s understanding of what it is that philosophy itself is about, which is: the subjective truth of the existing individual» (POOLE, Roger: “Towards a Theory of Responsible Reading: How to Read and Why”, cit., p. 426).

¹¹ «The explanation of Kierkegaard’s use of the pseudonymous lies, of course, in his aim and strategy. That aim, as he repeatedly says, was to lead his reader to become a Christian» (MCKINNON, Alastair: “Kierkegaard and his Pseudonyms: A Preliminary Report”; in *Kierkegaardiana*, vol. 7. Copenhagen: Munksgaard, 1968, p. 65).

¹² «Det, at Kierkegaard ikke har skabt et System, betyder ikke, at der ikke finds “et Total-Anlæg” i hans Forfatterskab, tværtimod. Men dette Totalanlæg er organisk og beror ikke paa Ideens nødvendige, logiske Udfoldelse som hos Hegel, men paa en „consequent gennemført Grund-Anskuelse”, som gaar ud fra, at Kristendommen angiver Maalet for Menneskelivet, og at den “forklarer Verden”» (MALANTSCHUK, Gregor: *Fra Individ til den Enkelte: Problemer omkring Friheden og det Ethiske hos Søren Kierkegaard*. København: C.A. Reitzels, 1978, p. 271 [Engl. tr.: *Kierkegaard’s Concept of Existence*. Edited and translated by Howard V. and Edna H. Hong. Milwaukee (WI): Marquette University Press, 2003, p. 263]).

De manera análoga, el plan de la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino, tantas veces interpretado con esquemas puramente sistemáticos, tiene muy en cuenta —incluso como su elemen-

Se podría acudir a otros tantos investigadores que se declaran afines a esta interpretación —cada uno con sus peculiaridades—,¹³ pero me limitaré a añadir unas palabras de Evans, que en cierto modo resumen ese conjunto de posturas:

Sin por ello negar o minimizar de ningún modo el genio de Kierkegaard [...], estoy convencido de que el corazón del pensamiento de Kierkegaard reside en el “mero Cristianismo”, tan cercano a su propio corazón. El mismo Kierkegaard encontraba irónico ser objeto de interés por su brillantez estética y filosófica, cuando en realidad dicha brillantez estética era simplemente una apariencia en la que “se escondía el autor religioso”.¹⁴

En cuanto a mí, me sitúo sin dudarle junto al último grupo de autores citados, ante todo porque el propio Kierkegaard, de su puño y letra y firmando con su nombre real y no bajo pseudónimo, alega que él es constitutivamente un escritor religioso, y que no llegó a ello tras ninguna evolución, sino que lo fue desde el comienzo, desde que empezó a escribir y publicar sus obras:¹⁵

El contenido de este pequeño libro afirma, pues, lo que realmente signifíco como escritor: que soy y he sido un escritor religioso, que la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de «llegar a ser cristiano», con una polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad, o contra la ilusión de que en un país como el nuestro todos somos cristianos.¹⁶

to fundamental— la historia de la salvación tal como de hecho ha tenido lugar en el tiempo (cf. TORRELL, Jean-Pierre : *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, cit, pp. 175-178).

¹³ Por ejemplo: Collins, Walsh, Hannay o Jøthen.

¹⁴ «Without in any way denying or minimizing Kierkegaard's genius [...], I am convinced that the heart of Kierkegaard's thought lies in the “mere Christianity” that lay so close to his own heart. Kierkegaard himself found it ironical that he should be the object of interest because of his aesthetic and philosophical brilliance, when in reality this aesthetic brilliance was merely an appearance in which “the religious author hid himself”» (EVANS, C. Stephen: *Kierkegaard on Faith and the Self*, cit., pp. 3-4).

¹⁵ Cf. SKS 16, 15-18 / PV, 29-32 (tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., pp. 35-39).

¹⁶ «Dette lille Skriffs Indhold er da: hvad jeg som Forfatter i Sandhed er, at jeg er og var religiøs Forfatter, at hele min Forfatter-Virksomhed forholder sig til Christendommen, til det Problem: at blive Christen, med directe og indirecte polemisk Sigte paa det uhyre Sandsebedrag: Christenheden, eller at i et Land saadan Alle ere saadan Christne» (SKS 16, 11 / PV, 23 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 30]).

No obstante, no puedo dejar de mencionar que hay quienes consideran que tampoco *El punto de vista* puede tomarse al pie de la letra, como expresión directa del pensamiento de Kierkegaard. Su propio hermano, Peter, sugirió después de la muerte de Søren que las obras firmadas por este deberían ser tratadas también como un pseudónimo (cf. HANNAY, Alastair: *Kierkegaard, a Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 422-423). Y esto es lo que hace, por ejemplo, Mackey (cf. MACKAY, Louis: *Kierkegaard: A Kind of Poet*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971, p. xi).

Respecto a este tema, me parece interesante el artículo de Perarnau en *Kierkegaardiana*, en el cual afirma que, pese a las apariencias, *El punto de vista* es también de comunicación indirecta: aunque Kierkegaard pretende en él hablar de forma directa, esto no es sino «una estrategia discursiva más de Kierkegaard en su intento de demostrar, de manera performativa, que nadie —

Así pues, continuaré con mi exposición asumiendo dicha postura.

En cualquier caso, es cierto que no todas las obras de Kierkegaard son religiosas:¹⁷ las que firma con diversos pseudónimos tienen carácter estético o ético. Pero en *El punto de vista*¹⁸ explica que él es ante todo un escritor religioso; que las obras estéticas son un engaño a favor de la cristiandad; y que con ellas pretende atraer la atención del público, para luego introducir los escritos religiosos. De ahí que no use su verdadero nombre ni se reconozca autor de estos escritos, aunque sí figure como editor.

Según confesión propia, Kierkegaard era consciente desde el principio de haber sido elegido por Dios para remover las conciencias de sus contemporáneos y hacerles caer en la cuenta de lo que significa ser de verdad cristiano. Y por eso también desde el comienzo, a la vez que publicaba con otro nombre su producción estética, escribía aquellas obras religiosas que él llamaba *discursos edificantes* y que constituían su auténtico objetivo: «Ofrecí al mundo *O lo uno o lo otro* con la mano izquierda,

salvo Dios— puede tener la autoridad de comunicar de manera directa y objetivamente una verdad, y que todo intento de hacerlo está previamente condenado al fracaso» (PERARNAU Vidal, Dolores: “El punto de vista sobre mi actividad como escritor: Tan solo un punto de vista”; in *Kierkegaardiana*, vol. 23. Copenhagen: C.A. Reitzel, 2004, p. 99). En mi opinión, es imposible tener una seguridad absoluta sobre las intenciones de Kierkegaard o el modo en que debe interpretarse su producción escrita, pues si esto es difícil acerca de cualquier pensador, más lo es tratándose de Kierkegaard, autor harto complejo en muchos sentidos. Por eso mismo, ceñirnos a ese tipo de investigación puede llevarnos a un callejón sin salida o, mejor, a una proliferación de interpretaciones sin término; y, por ende, no aportar ningún conocimiento fructífero sobre la realidad. Por tanto, aunque asumo las posibles objeciones, optaré por aceptar lo que Kierkegaard dice en *El punto de vista*, más todavía teniendo en cuenta que lo que allí escribe sobre sí mismo como escritor religioso, se ve avalado por diversas entradas de sus *Papirer*.

Como explica Hannay: «It isn't implausible then, at least as I see it, that whether it was Kierkegaard's intention or not, the *Nachlass* in fact provides a basis for weighing, and not least interpreting as true, his later claim to have been a religious *writer* from the start» (HANNAY, Alastair: “Kierkegaard's Journals and Notebooks as Interpretative Tools for the Published Works”; in *Kierkegaard Studies Yearbook 2003*. Edited by Heiko Schulz, Jon Stewart and Karl Verstrynge. Berlin — New York: de Gruyter, 2003, p. 198). Y, de hecho, son muchos más los investigadores que toman como ciertas las afirmaciones que Kierkegaard realiza en *El punto de vista*.

Para una visión más completa acerca de las diferentes posturas y opiniones sobre *El punto de vista*, cabe acudir al tomo 22 de *International Kierkegaard Commentary*. Cf. AA.VV.: *International Kierkegaard Commentary*. Vol. 22: *The Point of View*. Edited by Robert L. Perkins. Macon (GA): Mercer University Press, 2010.

¹⁷ Al menos no en el contenido ni en la forma, aunque sí en el fin, pues, como repite en numerosas ocasiones, las obras estéticas no son más que un paso necesario en su labor como escritor religioso.

¹⁸ Aunque en la edición castellana de esta obra se haya traducido el título como *Mi punto de vista*, me parece más acertado referirme a ella como *El punto de vista*, ya que en el título original danés —*Synspunkiel for min forfattervirksomhed*— no se utiliza el pronombre posesivo “mi”. De hecho, la edición inglesa realizada por el matrimonio Hong, sí que traduce el título como *The Point of View*. No obstante, cuando añada la referencia de la traducción española, me atenderé al título utilizado en ella.

y con la derecha *Dos discursos edificantes*; pero todos, o casi todos, asieron con sus diestras lo que yo sostenía con mi siniestra».¹⁹

Por tanto, la duplicidad de registros no es fruto de un cambio en el planteamiento o en la intención del autor, sino que está presente desde el inicio. Contra la opinión que defiende una evolución sustantiva en su pensamiento y en su obra, nos previene gravemente en *El punto de vista*, escrito con la intención precisa de dejar claro a todos que él es y ha sido siempre un escritor religioso.

Y si no firma con su nombre las obras estéticas es justo porque su contenido no es religioso,²⁰ siendo este el único problema que realmente le importa:²¹ su propósito es introducir el cristianismo en la cristiandad; y la intención que hay tras toda su obra, la de llegar a ser cristiano.

1.2. Razones para la comunicación indirecta

Pero, si toda su intención es religiosa, ¿por qué no se limita a esas obras?, ¿por qué escribir las de comunicación indirecta? El propio Kierkegaard ofrece la respuesta: no son más que una argucia, un paso necesario para llegar adonde quiere. Porque «el escritor religioso debe, ante todo, ponerse en contacto con los hombres, es decir, debe empezar con obras estéticas. Estas son las arras. Cuanto más brillantes sean esas obras, mejor para él».²²

Kierkegaard usa los escritos pseudónimos como un cebo para atraer a sus lectores. Pone primero ante ellos lo que reluce a los ojos del mundo, los temas que más les interesan y, una vez captada su atención, los

¹⁹ «Med venstre Haand rakte jeg „Enten – Eller” ud i Verden, med Høire „to opbylge Taler”; men Alle grebe de eller saa godt som Alle med deres Høire efter den venstre Haand» (SKS 16, 21 / PV, 36 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., pp. 46-47]). Probablemente fuera este caer en la cuenta de que le estaban malinterpretando —que todos asían con la diestra lo que él sostenía con la siniestra— lo que le llevó a escribir esta obra.

²⁰ O, en ocasiones, porque —como explicaré en breve—, aunque el tema sí sea religioso, no está tratado desde el punto de vista de un verdadero cristiano, como ocurre por ejemplo en el *Post scriptum*.

²¹ Al respecto, escribe Fabro: «Il blocco delle *Opere pseudonime*, i *Discorsi edificante* e il *Diario* appaiono allora come le variazioni di alcuni temi fondamentali che si mantengono fedeli e nel senso e nelle esigenze. Hanno in comune queste produzioni una doppia trama, umana e celeste: il fragile tessuto delle vicende esteriori della sua vita e la tela infrangibile di una segreta vocazione divina. L'una e l'altra son presenti dovunque, ma diversamente disposte: chi non vede questo, non capirà mai nulla di K. La sua opera è tenuta insieme dai fili di gioiosa certezza che gli comunica il rapporto con Dio» (FABRO, Cornelio: *Introduzione a KIERKEGAARD, Søren: Diario*, vol. 1. 3ª ed. riveduta e aumentata. Brescia: Morcelliana, 1980, p. 50).

²² «Den Religieuse Forfatter maa da altsaa først see at komme i Rapport til Menneskene. Det er, han maa begynde med æsthetisk Præstation. Det er Haandpengene. Jo brillanter Præstationen er, jo bedre for ham» (SKS 16, 26 / PV, 44 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 53]).

introduce en lo religioso. Si empezara directamente con esto último, nadie le prestaría atención: por la dificultad y la aridez del tema, por el escaso interés que despierta la religión en la mayoría de la gente, o por simple comodidad, más o menos consciente, que induce a no plantearse problemas que puedan llevarnos a cambiar de vida, a costa de un gran esfuerzo.

Por lo mismo, sabedor del reproche que podrían hacerle por utilizar tal ardid, Kierkegaard se adelanta a las posibles críticas, explicando sus motivos:

... desde el punto de vista de toda mi actividad como autor, concebida íntegramente, la obra estética es un engaño, y en eso estriba la más profunda significación del uso de pseudónimos. Un engaño, sin embargo, es una cosa muy fea. A esto yo podría responder: es preciso no dejarse engañar por la palabra «engaño». Se puede engañar a una persona por amor a la verdad y (recordando al viejo Sócrates) se puede engañar a una persona en la verdad. Realmente, solo por este medio, es decir, engañándole, es posible llevar a la verdad a uno que se halle en la ilusión.²³

Se atisba ya en las palabras citadas otra razón aún más profunda y relevante para empezar la publicación con obras de carácter estético, aun cuando solo se pretenda llegar a lo religioso; una razón que trasciende el mero utilizarlas como cebo y otorga a este ardid todo su sentido. Kierkegaard escribe en numerosas ocasiones que, para poder enseñar al discípulo, el maestro, debe ponerse en el lugar de este, entender lo que él entiende, dejar de lado su orgullo y situarse al lado del que sabe menos;²⁴ recorrer con él el camino, partiendo juntos desde el punto preciso en el que el alumno se encuentra.

²³ «Men fra den hele Forfatter-Virksomheds totale Synspunkt er den æsthetiske Produktivitet et Bedrag, og heri „Pseudonymitetens“ dybere Betydning. Dog et Bedrag, det er jo noget stygt Noget. Hertil vilde jeg svare; man lade sig ikke bedrage af det Ord „Bedrag“. Man kan bedrage et Menneske for det Sande, og man kan, for at erindre om gamle Socrates, bedrage et Menneske ind i det Sande. Ja, egentligen kan man kun ene paa denne Maade bringe et Menneske, der er i en Indbildning, ind i det Sande, ved at bedrage ham» (SKS 16, 35/ PV, 53 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 69]).

²⁴ La siguiente cita de *El punto de vista* refleja con gran belleza esta idea: «Dette er Hemmeligheden i al Hjælpekunst. Enhver, der ikke kan det, han er selv i en Indbildning, naar han mener at kunne hjælpe en Anden. For i Sandhed at kunne hjælpe en Anden, maa jeg forstaae mere end han — men dog vel først og fremmest forstaae det, han forstaaer. Naar jeg ikke gjør det, saa hjælper min Mere-Forstaaen ham slet ikke. Vil jeg alligevel gjøre min Mere-Forstaaen gjældende, saa er det, fordi jeg er forfængelig eller stolt, saa gej i Grunden i stedetfor at gavne ham egentligen vil beundres af ham. Men al sand Hjælpen begynder med en Ydmygelse; Hjælperen maa først ydmyge sig under Den, han vil hjælpe, og herved forstaae, at det at hjælpe er ikke det at herske, men den at tjene, at det at hjælpe ikke er at være den Herskesygeste men den Taalmodigste, at det at hjælpe er Villighed til indtil videre at finde sig i at have Uret, og i ikke at forstaae hvad den Anden forstaaer» [«This is the secret in the entire art of helping. Anyone who cannot do this is himself under a delusion if he thinks he is able to help someone else. In order truly to help someone else, I must understand more than he—but certainly first and foremost understand what he understands. If I do not do that, then my greater understanding

«Si podéis hacer eso —escribe Kierkegaard—, si podéis encontrar exactamente el lugar donde está el otro y empezar allí, tal vez podáis tener la suerte de conducirlo al lugar donde os halláis vosotros».²⁵

Y continúa, con un nuevo juego de paradojas, tan frecuentes en él:

... ser maestro en el sentido justo es ser aprendiz. La instrucción empieza cuando tú, el maestro, aprendes del aprendiz, te pones en su lugar, de modo que puedas entender lo que él entiende y de la forma que él lo entiende, caso de que no lo hayas entendido antes, o si lo has entendido antes, permitas a él someterte a un examen de manera que pueda asegurarse de que tú sabes tu papel.²⁶

Por eso Kierkegaard debe comenzar por el principio, por aquello que sus lectores conocen; y solo después,²⁷ poco a poco, avanzar hasta elevarlos a lo más alto, a lo religioso. Y por eso al dar sus primeros pasos se emplaza en lo estético, en aquellos modos de existencia que todos pueden entender y vivir, para luego acabar guiándoles hasta donde él pretende.

No obstante, aún hay otro motivo para que Kierkegaard obre de este modo, un motivo íntimamente relacionado con su concepción de la verdad existencial: frente a la verdad objetiva y acabada que presenta el hegelianismo, él ofrece la verdad de forma indirecta para provocar la reflexión y la apropiación personales por parte del lector.²⁸

Lo explica así en sus *Papirer*:

does not help him at all. If I nevertheless want to assert my greater understanding, then it is because I am vain or proud, then basically instead of benefiting him I really want to be admired by him. But all true helping begins with a humbling. The helper must first humble himself under the person he wants to help and thereby understand that to help is not to dominate but to serve, that to help is not to be the most dominating but the most patient, that to help is a willingness for the time being to put up with being in the wrong and not understanding what the other understands»] (SKS 16, 27 / PV, 45 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., pp. 55-56]).

²⁵ «Kan Du gjøre det, kan Du ganske nøiagtigt finde det Sted, hvor den Anden er, og begynde der, saa kan maaskee have Held til at føre ham hen til det Sted, hvor Du er» (SKS 16, 28 / PV, 46 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 58]).

²⁶ «... nei det at være Lærer er i Sandhed at være den Lærende. Underviisningen begynder med, at Du, Læreren, lærer af den Lærende, sætter Dig ind i hvad han har forstaaet, og hvordan han har forstaaet det, hvis Du selv ikke før har forstaaet det, eller at Du, hvis Du har forstaaet det, ligesom lader ham overhøre Dig, at han kan være sikker Du kan Dit» (SKS 16, 28-29 / PV, 46-47 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 58]).

²⁷ Ese “después” no ostenta exclusiva ni primariamente un sentido temporal, porque hemos visto que ya desde el inicio Kierkegaard escribe y publica simultáneamente las obras estéticas y éticas y las religiosas.

²⁸ Poole contrapone la necesidad de esta apropiación personal con la visión hegeliana: «It is my contention that the extreme literary complexity of the pseudonymous texts has his aim to make impossible a reading which should belong to the Hegelian “paragraph communication”, i.e. a reading which is obvious, fixed, and capable of being agreed upon by all. The reading required by Kierkegaard has to be a personal reading, and the literary complexities are there to ensure that this is the only kind of reading on offer» (POOLE, Roger: “Towards a Theory of Responsible Reading”, cit., p. 397).

Si la existencia es lo esencial y la verdad es interioridad, si precisamente la incertidumbre de la especulación es haber pasado esto por alto, si la desgracia que trae sobre los hombres es precisamente que la vida carece de sentido para ellos a menos quizás que tomen dos o tres años para leer el sistema, y si incluso aunque uno se entretenga con ello durante mucho tiempo, aun así sigue siendo la existencia individual falta de sentido para el propio individuo existente... entonces es siempre bueno que esto sea dicho, pero entonces es también bueno que sea dicho del modo correcto. Pero este modo correcto es precisamente el arte que hace tan difícil ser un autor así; por eso me alegra que los autores pseudónimos hayan superado las dificultades ante las cuales casi me desespero.²⁹

Porque la comunicación directa incita a la pasividad, mientras que la indirecta es existencial: suscita en quien la recibe una respuesta de búsqueda, que lo implica personalmente. Kierkegaard considera que solo colocando a sus lectores en la situación contradictoria que provoca el uso de los pseudónimos y haciéndoles conscientes de esa contradicción, podrán ellos acceder a la verdad por sí solos. Se trata de otra de las claves de su pensamiento: a la verdad —en el sentido “fuerte” que dábamos a este término en el primer capítulo— tiene que llegar cada uno por sí mismo, tiene que apropiarse de ella y hacerla vida de su vida.³⁰

Por consiguiente, no basta con manifestar la verdad, sino que hay que hacer pensar al interlocutor, hay que ponerle en una coyuntura que

²⁹ «Dersom Existents er det væsentlige og Sandheden Inderlighed, dersom det netop er Spekulationens Mislighed at have overseet dette, dersom den Ulykke den bringer over Mskene netop er, at Livet bliver dem betydningsløst undtagen maaskee de to Aar de bruge til at læse Systemet, og selv om han underholdt sig dermed i længere Tid, dog gjør den eksisterende Individualitet ham hans individuelle Existents betydningsløs, saa er det altid godt at det siges, men saa er det jo ogsaa godt at det siges paa den rette Maade. Men denne rette Maade er netop Kunststykket, der gjør det til en vanskelig Sag at være Forfattere saaledes, hvorfor det glæder mig, at de pseudonyme Forfattere have overvundet Vanskeligheder, som jeg har næsten fortvivlet over» (*Pap.* VI B 40:45 / JP 1, 633).

³⁰ Escribe Wittgenstein en el prólogo a su *Tractatus*: «Wieweit meine Bestrebungen mit denen anderer Philosophen zusammenfallen, will ich nicht beurteilen. Ja, was ich hier geschrieben habe, macht im Einzelnen überhaupt nicht den Anspruch auf Neuheit; und darum gebe ich auch keine Quellen an, weil es mir gleichgültig ist, ob das was ich gedacht habe, vor mir schon ein anderer gedacht hat» (WITTGENSTEIN, Ludwig: *Schriften 1: Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen*. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, p. 9 [tr. esp.: *Tractatus lógico-philosophicus*. Traducido por Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza, 2003, pp. 47-48]). Dejando a un lado la demanda por plagio que hoy se podría interponer contra Wittgenstein, hay que reconocerle el mérito de haber concluido que la verdad es la misma para todos, y que una vez que alguien llega a ella —sea por sí mismo o de la mano de otros—, ha de hacerla suya, de tal modo que pueda considerarla como propia. Y esto es lo que Kierkegaard reivindica y pretende conseguir para sus lectores.

Son varios los estudios que comparan a Wittgenstein con Kierkegaard. Entre los de los últimos años, cf. por ejemplo: SUZUKI, Yusuki: “Wittgenstein’s Relations to Kierkegaard Reconsidered”; in *Kierkegaard Studies Yearbook 2001*, cit.; RUDD, Anthony: “Kierkegaard, Wittgenstein, and the Wittgensteinian Tradition”; in *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, cit., 2013; NIENTID, Mariele: *Kierkegaard und Wittgenstein*. Kierkegaard Studies, Monograph Series, vol. 7, edited by Jon Stewart. Berlin: de Gruyter, 2008; SCHÖNBAUMSFELD, Genia: *A Confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

le lleve a plantearse las cosas y preguntarse por la verdad o falsedad de lo que lee. El protagonismo debe irse desplazando desde el autor al lector.

Por eso afirma que su misión consiste en exponer la verdad, pero de modo que al mismo tiempo vaya despojándose a sí mismo de autoridad: y, «una vez convertido en un incompetente y una persona poco fiable a los ojos de los hombres —explica—, anuncio la verdad y los coloco en una situación contradictoria, de la que nadie podrá arrancarlos si ellos mismos no se deciden a asimilar la verdad por su propia cuenta». Palabras que concluye con contundencia: «solo logra una personalidad aquel que se apropia de la verdad, sea quien fuere su pregonero: el asno de Balaam, un alegre bromista, un apóstol o un ángel».³¹

Advertimos, pues, hasta qué punto el deseo de comunicar la verdad más honda incide en el “método” utilizado por Kierkegaard para exponerla y transmitirla.³² Intención que también anima y da vida a otros rasgos de su producción.

En primer lugar, Kierkegaard piensa que cuando alguien vive en una ilusión —se refiere fundamentalmente a la ilusión de considerarse cristiano—, es muy difícil sacarle de ella, e imposible hacerlo hablándole de lo ilusorio de su creencia. De ahí que resulte necesario intentarlo de modo indirecto —y no atacando de frente—,³³ para lograr que el propio

³¹ «Idet jeg da bliver umyndig, i høieste Grad upaalidelig i Menneskers Øine, siger jeg det Sande og bringer dem derved i den Modsigelse, hvorefter de kun kan hjælpes ud ved selv at tilegne sig Sandheden. Først dens Personlighed er modnet, der tilegner sig det Sande, ligegodt enten det er Bileams Æsel der taler, eller en Grinebidder med sin Skoggerlatter, eller en Apostel og en Engel» (*Pap. IV A 87 / JP 5, 5646*).

³² Como es obvio, el método de Tomás de Aquino es muy diferente; pero el fin que persigue resulta, en cambio, muy similar: que aquel que aprende no se limite a aceptar lo que le dice el maestro, basándose en su autoridad, sino que llegue a la verdad por sí mismo. «Il n’a rien de l’idéologue qui impose sons système, mais comme un vrai maître il apprend son disciple à penser et à vivre par soi-même» (TORRELL, Jean-Pierre: *Saint Thomas d’Aquin, maître spirituel*, cit., pp. 27-28).

Si bien, la forma en que el Aquinate pretende conseguirlo es enseñándoles a razonar y argumentar. Muestra de ello es que, incluso cuando algunas de sus *Quaestiones Disputatae* no fueran controvertidas en el momento, se asegurara siempre de detallar los argumentos que la sostenían. Como explica Tugwell, «if the student is to move beyond categorical assertions resting simply on authority, it is necessary to raise questions argumentatively and test the real grounds that there are for making such assertions» (TUGWELL, Simon, in *Albert & Thomas*, cit., p. 248).

Y, más aún, concuerda Tomás de Aquino con Kierkegaard en que el papel del maestro es bastante modesto, pues el conocimiento no se puede implantar en la mente desde fuera (cf. TUGWELL, Simon, in *Albert & Thomas*, cit., p. 269).

³³ En *El punto de vista* explica este método con algo más de detalle: «Hvad vil saa det sige at „bedrage”? Det vil sige, at man ikke begynder *ligefrem* med det man vil meddele, men begynder med at tage den Andens Indbildning for god Vare. Man begynder altsaa (for at blive ved hvad der væsentlig er dette Skrifts Gjenstand) ikke saaledes: Jeg er Christen, Du er ikke en Christen; men saaledes: Du er en Christen, jeg er ingen Christen. Eller man begynder ikke saaledes: Det er

implicado advierta que se equivoca y lo reconozca en la intimidad de su corazón.³⁴

Pero es que, además, Kierkegaard no pretende proclamar la doctrina cristiana, sino interpelar individualmente a cada uno de sus interlocutores, para ayudarles a que ellos mismos descubran dicha verdad y se la apropien. «Yo he sido hecho para estimular la interioridad, no para la difusión del cristianismo»,³⁵ deja escrito en sus *Papirer*. Por tal motivo recurre al método indirecto y a los pseudónimos, así como a la ironía, precisamente para hacer ver lo que no es verdad. «Kierkegaard dice verdades a medias de tal modo que el lector, al ver claro el engaño que las mentiras expuestas ofrecen, tiende a repudiarlas, salir de ellas y aceptar lo que se ofrece como única salida: el cristianismo».³⁶

Utiliza, pues, sus obras pseudónimas, sin olvidar nunca que solo son un medio y que el verdadero fin es religioso. Pero cabría afinar todavía más y preguntarse: ¿de qué manera particular y específica cumplen su cometido?

Mediante los diversos pseudónimos, Kierkegaard presenta diferentes modos de vida, que se corresponden con las tres etapas de la existencia: estética, ética y religiosa.³⁷ «La tarea de los pseudónimos era describir

Christendom, jeg forkynder, og Du lever i blot æsthetiske Bestemmelser, nei, man begynder saaledes: lad os tale om det Æsthetiske; Bedraget ligger i, at man taler saaledes, just for at komme til det Religieuse» [«What, then, does it mean "to deceive"? It means that one does not begin *directly* with what one wishes to communicate but begins by taking the other's delusion at face value. Thus one does not begin (to hold to what essentially is the theme of this book) in this way: I am a Christian, you are not a Christian—but this way: You are a Christian, I am not a Christian. Or one does not begin in this way: It is Christianity that I am proclaiming, and you are living in purely esthetic categories. No, one begins this way: Let us talk about the esthetic. The deception consists in one's speaking this way precisely in order to arrive at the religious»] (SKS 16, 36 / PV, 54 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 70]).

³⁴ Las palabras con que Kierkegaard lo expresa revelan una delicada finura por parte del autor —que actúa como quitándose de en medio—, delicadeza imprescindible cuando se trata con *personas*: «Dette naaes ved den indirekte Methode, der i Sandhedskjerlighedens Tjeneste lægger dialektisk Alt tilrette for den Hildede, og nu, som Kjerlighed altid er det, undseelig unddrager sig for at være Vidne til Tilstaaelsen, han saa ene for Gud gjør sig selv, at han dog har levet i en Indbildning» [«The latter is achieved by the indirect method, which in the service of love of truth dialectically arranges everything for the one ensnared and then, modest as love always is, avoids being witness to the confession that he makes alone before God, the confession that he has been living in an illusion»]. (SKS 16, 26 / PV, 43-44 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 53]).

³⁵ «Jeg forholder mig til Inderliggjørelse ikke til Udbredelse» (Pap. X⁴ A 317 / JP 3, 3521).

³⁶ SELLÉS, Juan Fernando: *Claves metódicas de acceso a la obra de Kierkegaard*. Cuadernos de Anuario Filosófico, núm. 245. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2012, p. 83.

³⁷ En una entrada de sus *Papirer* recoge su intención de hacerlo así: «Det var mig om at gjøre at fremstille Existentsens forskjellige Stadier om muligt i eet Værk—og saaledes betragter jeg den hele pseudonyme Produktivitet» [«My concern was to present the various stages of existence in one work if possible—and this is how I regard the whole pseudonymous productivity»] (Pap. VII¹ A 106 / JP 5, 5893).

paso a paso las crisis y colisiones a las que se puede exponer una persona al avanzar del estadio estético al ético y al religioso». ³⁸ Nos sitúa ante un abanico de posibilidades, más o menos acordes con la naturaleza y la dignidad humanas, esperando que nosotros advirtamos los fallos que incluyen algunas de ellas y terminemos eligiendo la más verdadera, la religiosa. ³⁹ Nos pone ante una disyuntiva, y reclama de nosotros una elección: no podemos permanecer indiferentes, hay que decidirse por «lo uno o lo otro».

Lo resumen bien estas frases de McKinnon:

De hecho, el verdadero propósito de la producción pseudónima era presentar una serie de visiones del mundo alternativas con una consistencia imposible para ninguna persona real, de tal modo que, tomadas en su conjunto, presentaran una genuina progresión dialéctica desde un estadio al siguiente. ⁴⁰

Y lo ejemplifica con la obra que, al respecto, considera paradigmática:

La importancia de una jerarquía tal puede ilustrarse refiriéndose a *Enten-Eller*, el cual en este aspecto, y en muchos otros, es una especie de paradigma de la entera producción pseudónima. El primer volumen de esta obra defiende el modo de vida estético en un modo deliberadamente designado para expresar y transmitir esta actitud; el segundo presenta el modo de vida ético de manera bastante diferente, pero igualmente apropiada. Mas estas visiones se presentan aquí como mutuamente incompatibles. Ahora, como lectores, nos basta con percibir el conflicto y, como Kierkegaard pretendía, hacer nuestra propia elección. ⁴¹

³⁸ «Pseudonymernes Opgave bestod i Skridt for Skridt at beskrive de Brydninger og Kollisioner, som Mennesket kan blive udsat for, naar det bevæger sig fra det æstetiske til det etiske og religiøse» (MALANTSCHUK, Gregor: *Fra Individ til den Enkelte*, cit., p. 110 [Engl. tr.: *Kierkegaard's Concept of Existence*, cit., p. 106]).

³⁹ Describiendo este proceso, comenta Hartshorne: «His pseudonymous books were a grand deception, intended to engage, at the outset, the reader's interest and acceptance and then, gradually, to lead him to discover that the point of view which he had accepted uncritically (and which, to some degree, had characterized his life to that point) was totally untenable, perhaps even shockingly repugnant. In this way, the reader might glimpse the truth that was calling his previous point of view into question» (HARTSHORNE, M. Holmes: *Kierkegaard, Godly Deceiver*, cit., p. xv [tr. esp.: *Kierkegaard, el divino burlador*, cit., p. 21]).

⁴⁰ «In fact, the real purpose of the pseudonymous authorship was to present a series of alternative life-views with a consistency impossible for any actual person in such a way that, taken together, they presented a genuinely dialectical progression from one stage to the next» (MCKINNON, Alastair: «Kierkegaard and his Pseudonyms», cit., p. 65).

⁴¹ «The importance of such a hierarchy can be illustrated with reference to *Enten-Eller* which in this respect, as in so many others, is a kind of paradigm of the entire pseudonymous authorship. The first volume of this work champions the aesthetic mode of life in a way deliberately designed to express and convey this attitude: the second presents the ethical mode of life in a quite different but equally appropriate manner. But these views are here presented as mutually incompatible. Now as readers it is sufficient for us to feel the conflict and, as Kierkegaard intended, to make our own choice» (MCKINNON, Alastair: «Kierkegaard and his Pseudonyms», cit., p. 65). Cf. también MALANTSCHUK, Gregor: *Fra Individ til den Enkelte*, cit., pp. 110-111 (Engl. tr.: *Kierkegaard's Concept of Existence*, cit., pp. 106-107).

Los pseudónimos sirven para este propósito, porque le brindan la oportunidad de eludir una forma teórica y en cierto modo anodina de exposición, encarnando por el contrario esos distintos modos de vida en personajes en los que podamos vernos reflejados:⁴² de ahí que no se contente con uno solo, sino que utilice muchos pseudónimos.⁴³

Por una parte, al exponer tantas formas diferentes de vida, no habrá ningún lector que no se sienta identificado de algún modo con lo que está leyendo: «cada lector debería poder relacionarse con al menos uno de estos tipos de existencia, y sentirse por tanto llamado a examinar su propia vida».⁴⁴

Por otra, el uso de estos “personajes” hace que el que comunica no sea un yo abstracto, sino singular, personal, el cual interpela también personalmente al lector.

En palabras de Mooney, quien enfatiza el carácter artístico de estas creaciones:

Ansiamos la especificidad de una vida particular que, con sus vívidos detalles, sea capaz de ejemplificar la que podría ser nuestra vida. Kierkegaard hace descender a la tierra el conocimiento moral y su arte, el animado arte del alma, permitiéndole hablar en su variada plenitud, con su atractiva, vacilante, aterradora energía. El hacer que los pseudónimos presenten diversos puntos de vista y encarnen diversas posturas fomenta nuestra libre sensibilidad en toda una serie de afectos. Podemos tomar las obras de Kierkegaard (las pseudónimas por los menos) como obras de arte que nos interpelan. Apelan y activan nuestra sensibilidad interpretativa, y se desvían agradablemente del explícito resultado proposicional del ensayo argumentati-

⁴² Cf. MCKINNON, Alastair: “Kierkegaard and his Pseudonyms”, cit., p. 65.

⁴³ Así por ejemplo, Climacus encarna al filósofo antihegeliano, Anticlimacus es su antagonista que representa el ideal cristiano, Johannes de Silentio hace el papel de caballero de la fe, el juez Wilhelm da vida al perfecto ético, Johannes el Seductor presenta todas las características del hombre estético... Para un estudio más profundo sobre los pseudónimos de Kierkegaard cf. AA.VV.: *Kierkegaard's Pseudonyms*. Series “Kierkegaard Research: Sources, reception and resources”, vol. 17, edited by Jon Stewart and Katalin Nun. Aldershot (UK) — Burlington (VT): Ashgate, 2015.

Y no solo hay variedad de pseudónimos, sino también de géneros: pues «indlevelsens I denne Mangfoldighed af Livsindstillinger, som Kierkegaard her skildrer, gaar endog saa vidt, at han benytter forskellige litterære Stilarter, for at Meddelelsen kan svare til sin Genstand» [«Kierkegaard's entering into the spirit of these numerous life-positions goes even so far that he uses various literary styles to make the subject and communication correspond»] (MALANTSCHUK, Gregor: *Fra Individ til den Enkelte*, cit., p. 110 [Engl. tr.: *Kierkegaard's Concept of Existence*, cit., p. 106]). También Poole insiste en que la forma literaria de los escritos de Kierkegaard es parte del significado de los mismos, hasta el punto de que este no se puede discernir o entender sin tenerlo cuenta (cf. POOLE, Roger: “Towards a Theory of Responsible Reading”, cit., pp. 441-442). Cf. también MOONEY, Edward: “Pseudonyms and ‘Style’”, cit., p. 198.

⁴⁴ «Each reader should be able to relate to at least one of these types of existence, and thus be called to examine one's own life» (JOTHEN, Peder: *Kierkegaard, Aesthetics and Selfhood*, cit., 2014, p. 31).

vo, o de las exhortaciones imperiosas o intimidantes (o muy amables) del predicador.⁴⁵

Quizás, pues, podríamos resumir el sentido último de toda la comunicación indirecta con estas concisas y claras palabras de Kierkegaard: «el secreto de la comunicación reside precisamente en liberar al otro».⁴⁶

En efecto, una de las características fundamentales del ser humano es que, cada uno de ellos, es libre; por tanto, una verdad que pretenda ser *humana*, en el sentido fuerte de esta palabra —respetando la integridad de la persona, como explicaba en el capítulo anterior—, debe dejar a salvo dicha libertad.

Aunque desde luego no es el único modo posible de llevarlo a cabo, Kierkegaard halla en el uso de los pseudónimos un camino propicio para salvaguardar el tanpreciado tesoro de la libertad personal: creando una brecha entre sí mismo y los pseudónimos a los que da voz, Kierkegaard se despoja de su autoridad, libera al lector de su presencia y lo deja a solas consigo mismo: «la palabra impresa es dejada para hablar por sí misma, una palabra dirigida *desde* una subjetividad *hacia* una subjetividad que puede contestar (o permanecer silenciosa)».⁴⁷

1.3. Correspondencia entre su pensamiento y las obras pseudónimas

Llegados a este punto, la pregunta se impone: ¿cuánto hay de verdad en las obras de comunicación indirecta?, ¿cuánto de lo que los pseudónimos afirman o niegan corresponde realmente al pensamiento

⁴⁵ «We crave the specificity of a particular life that, in its vivid detail, can exemplify one that could be ours. Kierkegaard brings moral knowledge and its art, the lively artistry of the soul, down to earth, letting it speak in its varied plenitude, in its alluring, halting, terrifying energies. Having pseudonyms present various viewpoints and embody various stances encourages our free responsiveness across a range of affect. We can take Kierkegaard's works (the pseudonymous ones, at the very least) to be works of art that address us. They appeal to and activate our interpretative sensibilities, and nicely detour around an argumentative essay's explicit propositional outcomes, or a preacher's imperious or intimidating (or quite gentle) exhortations» (MOONEY, Edward: "Pseudonyms and 'Style'", cit., p. 202).

Pero, además, las obras pseudónimas sirven a Kierkegaard para entenderse a sí mismo. «Discipelen er Anledning til at Læreren forstaaer sig selv», escribe en sus *Migajas* [...the pupil is the occasion for the teacher to understand himself] (SKS 4, 231 / PF, 24 [tr. esp.: *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Editado y traducido por Rafael Larrañeta. Madrid: Trotta, 1997, p. 40]). Porque los pseudónimos expresan diferentes aspectos o posibilidades que él ve en su naturaleza, al igual que en la de cualquier otra persona. En alguna ocasión escribe que, ante las obras estéticas, él no es más que un lector, que aprende de ellas del mismo modo que los demás y que constituyen en parte su propia educación y progreso hacia la verdad, porque le permiten conocerse.

⁴⁶ «... saaledes beroer Meddelelsens Hemmelighed netop i at frigjøre den Anden» (SKS 7, 74 / CUP1, 74 [tr. esp.: *Post scriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"*, cit., p. 83]).

⁴⁷ «The printed work is released to speak on its own, a word addressed *from* a subjectivity *to* a subjectivity, who in turn can speak (or remain silent)» (MOONEY, Edward: "Pseudonyms and 'Style'", cit., p. 207).

de Kierkegaard? La respuesta no es fácil: aunque muchos han investigado y escrito sobre ello, las opiniones siguen siendo dispares y, mientras unos toman al pie de la letra todas sus obras, sean pseudónimas o no, otros las leen con cautela o, directamente, rechazan los escritos de comunicación indirecta.

Autores como Louis Pojman, Steve Dunning, John Elrod o Mark Taylor,⁴⁸ aunque cada uno con un enfoque distinto, hacen caso omiso del uso de pseudónimos, atribuyendo directamente a Kierkegaard todo lo que escribe.⁴⁹

Lo resume de nuevo Poole, situando la producción kierkegaardiana en el contexto en que llegó y fue acogida inicialmente en Estados Unidos:

A causa en buena medida de los primeros traductores americanos, durante cuarenta años ha persistido la visión de que el lector no necesita tener en cuenta los pseudónimos, de que “Kierkegaard” se encuentra detrás de cada texto y que cada texto refleja la visión de Kierkegaard. Walter Lowrie, ciertamente, exhorta una y otra vez a su lector a ignorar la “súplica y deseo” que Kierkegaard expresó enérgicamente con el propósito de que las visiones de los pseudónimos no se confundieran con las suyas propias; y se ha permitido que, por cerca de medio siglo, circulara sin ser comprobado una especie de apogeo de voluntaria nesciencia sobre la “comunicación indirecta”. Pero ya no podemos permitirnos el lujo de ignorar la solicitud más enérgica del mismo Kierkegaard sobre cómo leer su obra.⁵⁰

Como sentencia repetidamente Poole, el propio Kierkegaard pide que se disocie su voz de la de los pseudónimos, y deja escrito —en un apéndice del *Post scriptum*—, que no debería atribuírsele a él ni una palabra de las expresadas por sus *alter ego*: «así, en los libros pseudónimos no hay ni una palabra mía».⁵¹

⁴⁸ Cf. POJMAN, Louis: *The Logic of Subjectivity: Kierkegaard's Philosophy of Religion*. Alabama: University Alabama Press, 1984; DUNNING, Steve: *Kierkegaard's Dialectic for Inwardness: A Structural Analysis of the Theory of Stages*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1985; ELROD, John W.: *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1975; TAYLOR, Mark C.: *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Time and the Self*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1975.

⁴⁹ Cf. EVANS, C. Stephens: *Passionate Reason*, cit., p. 2.

⁵⁰ «For forty years, the view persisted, very largely due to the early American translators, that the reader needs not to take any notice of the pseudonyms, that “Kierkegaard” lay not far behind each text, and that each every text reflected “Kierkegaard’s” views. Walter Lowrie, indeed, again and again exhorted his reader to ignore Kierkegaard’s forcefully expressed “wish and prayer”, to the effect that the views of the pseudonyms should not be confused with his own views, and a sort of hey-day of willed nescience about the “indirect communication” has been allowed to go unchecked for nearly half a century. But we cannot any longer afford to disregard Kierkegaard’s own most forceful request on how to read his work» (POOLE, Roger: “Towards a Theory of Responsible Reading”, cit., pp. 397-398).

⁵¹ Repito aquí la cita en el contexto, para que pueda apreciarse mejor: «Jeg er nemlig upersonligt eller personligt i tredie Person en Souffleur, der digterisk har frembragt *Forfatteren*,

Pero esta afirmación lleva a muchos otros investigadores al extremo opuesto. Garff, por ejemplo, afirma que la codificación «de “la totalidad de su obra” no puede realizarse de manera unificada *in propria persona*, sino que debe ser dispersada en una serie de técnicas ficticias...»,⁵² lo que a su vez conduce a la conclusión de que el pensamiento de Kierkegaard no reluce de ningún modo a través de sus obras pseudónimas. Para este y otros autores, como Adorno,⁵³ los pseudónimos no son sino mera ficción, un juego, una *técnica* utilizada por Kierkegaard, que debe llevarnos a leerlo todo a través de la ironía.

A mi parecer, esta inferencia es algo extrema, como lo es también la conclusión a la que llega Hartshorne, en su obra *Kierkegaard: El divino burlador*, según la cual no podemos encontrar *nada* de las creencias de Kierkegaard en sus obras pseudónimas.⁵⁴ Como replica sucinta y contundentemente Holmer, «eso es ir demasiado lejos».⁵⁵ Pues —esta vez en palabras de Walsh—, «el punto de vista del propio Kierkegaard puede coincidir, al menos en parte, con los de sus autores pseudónimos. Al menos, no hay razón para concluir que, solo porque no las reclame como suyas, Kierkegaard está en total desacuerdo con las posiciones de los pseudónimos».⁵⁶

hvis Forord atter er deres Frembringelse, ja hvis Navne ere det. Der er saaledes i de pseudonyme Bøger ikke et eneste Ord af mig selv; jeg har ingen Mening om dem uden som Trediemand, ingen Viden om deres Betydning uden som Læser, ikke det fjerneste private Forhold til dem, som dette da er umuligt at have til en dobbelt-reflekteret Meddelelse» [...I am impersonally or personally in the third person a *souffleur* [prompter] who has poetically produced the *authors*, whose *prefaces* in turn are their productions, as their *names* are also. Thus in the pseudonymous books there is not a single word by me. I have no opinion about them except as a third party, no knowledge of their meaning except as a reader, not the remotest private relation to them, since it is impossible to have that to a doubly reflected communication»] (SKS 7, 569-570 / CUP1, [625-626] [tr. esp.: *Post scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”*, cit., pp. 603-604]).

⁵² «The authoritative codification of the “totality of the authorship” cannot, then, be realized in a unified fashion *in propria persona*, but must be dispersed into a series of fictive techniques...» (GARFF, Joakim: “The Eyes of Argus”, cit., p. 99).

⁵³ Cf. ADORNO, Theodor: *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen*. Frankfurt am Main: Surhkamp Verlag, 2003 (tr. esp.: *Kierkegaard: Construcción de lo estético*. Obra completa, vol. 2. Traducido por Joaquín Chamorro Mielke. 1ª reimpresión. Madrid: Akal, 2014).

⁵⁴ Por lo demás, esta obra ofrece luces interesantes sobre la naturaleza y el significado de las obras pseudónimas, y nos previene frente a la tentación de identificar a Kierkegaard con sus personajes. Cf. HARTSHORNE, M. Holmes: *Kierkegaard, Godly Deceiver*, cit., p. xvi (tr. esp.: *Kierkegaard, el divino burlador*, cit., p. 22).

⁵⁵ «This is going too far» (HOLMER, Paul L.: *On Kierkegaard and the Truth*, cit., p. 240, nota al pie).

⁵⁶ «Kierkegaard’s own point of view may well concur, at least in part, with those of his pseudonymous authors. At least, there is no reason to conclude that just because Kierkegaard does not claim the positions of the pseudonymous authors as his own he totally disagrees with them» (WALSH, Sylvia: *Living Poetically: Kierkegaard’s Existential Aesthetics*. University Park (PA): Pennsylvania State University Press, 1995, p. 11). Cf. también GUERRERO MARTÍNEZ, Luis: *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*, cit., p. 77.

También McKinnon asevera que, aunque es crucial tener en cuenta las repetidas ratificaciones de Kierkegaard de que él no es sus pseudónimos, esto no debe llevarnos a afirmar tajantemente que «las visiones de los pseudónimos no mantienen ninguna relación positiva con el Kierkegaard real y que sus escritos pueden y quizás incluso deben ser ignorados».⁵⁷

Esta declaración de McKinnon viene avalada por una investigación en la que ordena, mediante el examen del vocabulario que cada uno emplea, ocho de los más representativos pseudónimos de Kierkegaard, según la cercanía o proximidad de sus escritos con el verdadero Kierkegaard.⁵⁸ Los resultados que obtiene con este estudio le llevan a establecer una jerarquía, que «debería permitirnos tener en cuenta las advertencias de Kierkegaard y al mismo tiempo preservar las obras pseudónimas como un recurso fiable para entender su pensamiento».⁵⁹

Por tanto, no parece correcto el desechar sin más todas sus obras de comunicación indirecta. Explica Collins que la advertencia de Kierkegaard de que nada de lo que hay en los pseudónimos es suyo, requiere ser matizada. Por una parte, es cierto que esa observación

... nos debería poner en guardia para no tomar literalmente, como expresión de la propia posición de Kierkegaard, todas las opiniones que se encuentran en sus obras estéticas. Pero serían solo ejercicios ociosos de la imaginación si no tuvieran alguna conexión con sus propias convicciones. Algunas veces, evade toda responsabilidad muy fácilmente bajo el pretexto de que ciertas opiniones son propias del pseudónimo en cuestión y de las peculiaridades de su carácter. Algunas de las páginas publicadas contienen trozos transcritos casi literalmente de las notas íntimas y las confesiones de sus *Diarios*. Kierkegaard admite, por lo menos, la responsabilidad de darles voz a todos estos diversos puntos de vista; no es solo el escribano, sino también el autor de esos pseudónimos “autores”. Como tal, conserva sin embargo cierta dis-

⁵⁷ «Such claims might suggest that the views of the pseudonyms bear no positive relation to the real Kierkegaard and that their writings may and perhaps even should be disregarded. I would argue a less radical line» (MCKINNON, Alastair: “Kierkegaard and his Pseudonyms”, cit., p. 64).

⁵⁸ «As Kierkegaard suggests, the pseudonyms are literary personalities whose distinctive life-style is so perfectly expressed in their work that what they say is finally indistinguishable from the way in which they say it» (MCKINNON, Alastair: “Kierkegaard and his Pseudonyms”, cit., p. 66).

⁵⁹ «The resulting hierarchy should enable us to take account of Kierkegaard’s warnings and at the same time preserve the pseudonymous works as a reliable source for the understanding of his thought» (MCKINNON, Alastair: “Kierkegaard and his Pseudonyms”, cit., pp. 64-65).

Tal jerarquía sería la siguiente: «Anti-Climacus is clearly in first place and Johannes *de silentio*, Vigilius Haufniensis and Constantine Constantius clearly in sixth, seventh and eighth place, respectively. A and Johannes Climacus (2) are tied for second place, Johannes Climacus (2) and B for third, and B and Johannes Climacus (1) for fourth. At the same time, A is clearly above B, and Johannes Climacus (2) is clearly above Johannes Climacus (1)» (MCKINNON, Alastair: “Kierkegaard and his Pseudonyms”, cit., p. 71).

tancia poética de sus creaciones, y tiene el derecho de pedirnos que no identifiquemos las opiniones de sus personajes con la suya propia. Los lectores, a su vez, tienen derecho de pedirle que les dé alguna regla para determinar su propia posición, en el supuesto de que su propósito sea serio.⁶⁰

Personalmente, considero que Kierkegaard nos brinda parte de la clave para valorar sus escritos en *El punto de vista*, al explicar algo a lo que ya antes aludí, a saber, el modo cómo entiende la enseñanza: en concreto, cuando sostiene que quien enseña debe ponerse en el lugar del que aprende.

Tras leer esta y sus demás obras, he llegado a la conclusión de que, por regla general, los libros pseudónimos de Kierkegaard son verdaderos en lo que afirman y falsos en lo que callan. Algo que puede intuirse con bastante claridad —mediante una comparación con la vida cotidiana— al meditar sobre nuestro modo de tratar los constantes interrogantes de los niños. Si un crío te pregunta por qué el lápiz cae al suelo cuando pone la mano a la altura de sus ojos y la abre, normalmente le responderás que porque pesa, y eso hace que caiga en vez de flotar. No le hablarás de la teoría de la gravedad, ni de la masa y el cuadrado de la distancia, etc. Tu respuesta, aunque verdadera, no es completa: detrás de la del peso, hay otras muchas nociones que no puedes explicarle, porque no está preparado y no las entendería. Expones al niño una parte de la solución, que es cierta, pero que no da cuenta de la verdad más profunda que hay tras tu explicación.

Lo mismo hace Kierkegaard: se coloca al nivel de su interlocutor y da razón de algunos aspectos de la existencia humana, que no son falsos, pero tampoco son toda la verdad; existe un nivel aún más elevado, más cierto: el religioso. Kierkegaard comienza hablando del estadio estético y del ético porque es lo que su lector puede inicialmente entender. Y lo que dice de ellos es verdad... a medias. Pues la existencia humana incluye efectivamente los aspectos éticos y estéticos, pero estos deben encontrar su medida y su justo lugar en ella, recibiendo su sentido de lo que aún le es más propio: la existencia religiosa.

Así ocurre, por ejemplo, en el *Post scriptum*. Mucho de lo que allí se sostiene concuerda en líneas generales con el pensamiento de Kierkegaard; pero no la intención del supuesto autor de la obra, Johannes Climacus, quien diserta sobre la verdad cristiana, no con el afán de vivirla y hacerla suya, sino como si de un experimento especulativo se

⁶⁰ COLLINS, James: *The Mind of Kierkegaard*, cit., p. 38 (tr. esp.: *El pensamiento de Kierkegaard*, cit., p. 52).

tratase.⁶¹ Aunque verse sobre el pecado, también *El concepto de la angustia* es pseudónimo, porque lo estudia desde un punto de vista psicológico, a diferencia de *La enfermedad mortal*, que trata el mismo tema pero desde una perspectiva cristiana. Y, por poner un último ejemplo, *Temor y temblor* describe la grandeza y los movimientos de la fe... con los ojos de un no creyente, lo cual le lleva a definirla como un creer en virtud del absurdo, mientras que, en el momento en que uno adquiere esa fe, el absurdo deja de ser tal. En estas y otras ocasiones, Kierkegaard no añade su nombre al pie de lo que escribe, no porque lo que esté diciendo no se corresponda con su pensamiento, sino porque no es religioso, y él es un escritor religioso.⁶²

Cuando se alcanza una comprensión global del pensamiento de Kierkegaard, se advierte que sus explicaciones sobre muchos aspectos de la vida humana siguen un “patrón”, por llamarlo de algún modo: recorre distintos niveles, de los más bajos a los más altos, sin que el ascenso en esa escala signifique la eliminación de los estadios inferiores, sino más bien una superación que los integra y purifica. Sin olvidar nunca que el paso de uno a otro no se realiza, en ninguno de esos aspectos, como la dialéctica hegeliana: es decir, de modo necesario. Uno de los distintivos de Kierkegaard —al que ya he aludido— es que esa transición ha de ser realizada por el hombre, mediante una elección libre, a modo de “salto”. Se observa esto, por ejemplo, en su explicación general de los tres estadios de la vida,⁶³ pero también en su concepción de la verdad, en las relaciones entre razón y fe y en la descripción de los tipos de amor. Refiriéndose a esta última, explica Larrañeta que el ascenso hacia las clases superiores de amor no elimina las inferiores, sino que, más bien, estas llegan a su realización suprema en el amor religioso.⁶⁴

De modo similar —apunto yo—, la mayoría de las afirmaciones del propio Kierkegaard superan, sin suprimirlas, a las de sus pseudónimos, pues falta en estas una visión más amplia y adecuada —religiosa—, que las integre y las sitúe en el lugar oportuno del conjunto de cada vida humana.

⁶¹ Al respecto, comenta Evans que Thulstrup considera que Climacus es el mismo Kierkegaard, mientras que Nielsen y Robert —con quienes Evans concuerda— afirman que no lo es, precisamente porque Climacus no es cristiano. Cf. EVANS, C. Stephens: *Passionate Reason*, cit., p. 6.

⁶² Cf. SELLÉS, Juan Fernando: *Claves metódicas de acceso a la obra de Kierkegaard*, cit., p. 45.

⁶³ Cf. WAHL, Jean : *Traité de Métaphysique*. Paris : Payot, 1953, p. 539 (tr. esp.: *Tratado de metafísica*. 1ª reimpresión. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 512).

⁶⁴ Cf. LARRAÑETA, Rafael: *La interioridad apasionada*, cit., p. 197.

Así pues, los escritos no religiosos se rubrican bajo pseudónimo porque lo que exponen —al no ser toda la verdad— no hace honor a la grandeza del hombre ni responde a lo humano más pleno y más puro.⁶⁵ Y hay que tomarlos como lo que son, como un tránsito en el camino hacia algo más excelso.

No puede decirse, entonces, que los desajustes entre la obra pseudónima y la directa sean una expresión de la mente contradictoria de Kierkegaard: «no son fruto del azar o de la inconsecuencia del danés, sino de la estructura interna de la obra. Esta ambigüedad y contradicción entre los textos es aparente, es fenoménica»,⁶⁶ y tiene como objeto ayudar a la comunicación de la *verdad religiosa*, finalidad que aúna y da coherencia a toda la producción kierkegaardiana.⁶⁷

⁶⁵ Como es sabido, hay un pseudónimo diferente del resto: Anti-Climacus. Pero su presencia no solo no invalida la interpretación que propongo, sino que en cierto modo la refuerza y avala. Escribía antes que la razón de que no firme con su nombre los escritos de comunicación indirecta es que no son obras religiosas. Pero he de matizar esta afirmación, porque las dos adjudicadas a Anti-Climacus, *Ejercitación del cristianismo* y *La enfermedad mortal*, sí lo son. ¿Por qué entonces no se las atribuye Kierkegaard a sí mismo? En este caso no es por un defecto en lo que dice, sino más bien por un exceso en relación con su propia vida. Lo que en esos libros se expone es el ideal cristiano, aquello a lo que Kierkegaard aspira pero a lo que aún no llega. Por este mismo motivo, Kierkegaard se denomina a sí mismo muchas veces, no un cristiano, sino un poeta del cristianismo: «Kun een Ydmygelse skal jeg qua Forfatter tage [...]: at jeg ikke maa fordriste mig med selv i Virkeligheden at udtrykke Det, jeg fremstiller, efter den Maalestok jeg fremstiller det, som var jeg selv Idealet. [...] Jeg bliver den ulykkelige Elsker i Forhold til selv at være Idealet af en Christen, derfor bliver jeg dets Digter. [...] Som der i en Digters Sang gjenlyder et Suk fra hans egen ulykkelige Elskov, saaledes vil al min begeistrede Tale om Idealet af det være en Christen, gjenlyde af det Suk: al, jeg er det ikke, jeg er kun en christelig Digter og Tænker» [«There is only one humiliation *qua* author that I must take, [...] and that is that I may not venture myself to express in actuality that which I present and according to the criteria I set forth, as I myself where the ideal. [...] I became the unhappy lover with respect to becoming personally the ideal Christian, and therefore I became its poet. [...] Just as the sigh of a poet's own unhappy love is heard in his song, so also in all my enthusiastic discourse about the ideal for being a Christian my sigh will be heard: Alas, I am not one, I am only a Christian poet and thinker»] (*Pap. X¹ A 281 / JP 6, 6391*).

La interpretación de este punto es prácticamente unánime entre los estudios de Kierkegaard. Cf., por ejemplo, LOWRIE, Walter: *A Short Life of Kierkegaard*. 5th printing. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1974, p. 202; HARTSHORNE, M. Holmes: *Kierkegaard, Godly Deceiver*, cit. p. 66 (tr. esp.: *Kierkegaard, el divino burlador*, cit., p. 132); DAVENPORT, John: "Selfhood and Spirit"; in *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, cit., p. 234; la introducción de Howard y Edna Hong en la traducción al inglés de *La enfermedad mortal*: KIERKEGAARD, Søren: *The Sickness Unto Death*. Edited and translated by Howard and Edna Hong. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1983, pp. ix-xxiii.

⁶⁶ TORRALBA ROSELLÓ, Francesc: *Amor y diferencia: El misterio de Dios en Kierkegaard*. Barcelona: PPU, 1993, p. 35.

⁶⁷ De nuevo esta interpretación difiere de la de Hale, quien opina que los pseudónimos adquieren sentido por sí mismos y que no puede buscarse un punto de vista que los unifique. Algo similar opina Louis Mackey, quien lee las obras indirectas de Kierkegaard como si fueran fragmentos literarios, que se rigen por sus propios términos y deben abordarse de modo irónico, sin referencia a ningún tipo de plan o pensamiento que los sustente. Cf. MACKEY, Louis: *Kierkegaard: A Kind of Poet*, cit.

Quizá cuanto acabo de exponer ayude a leer a Kierkegaard. Pero sería demasiado largo —y me desviaría de mi proyecto— estudiar si la “regla” que he enunciado se cumple en cada una de sus obras pseudónimas. Y, aun así, seguiría quedando un margen bastante amplio para la interpretación, ya que Kierkegaard nunca es suficientemente explícito, como él mismo afirma... ahora sí explícitamente:⁶⁸

No es preciso decir que no puedo explicar toda mi labor como escritor en toda su integridad, o sea, con la interioridad puramente personal en la que poseo la explicación de ella. Y esto en parte se debe a que no puedo hacer pública mi relación con Dios.⁶⁹

Lo mejor, entonces, es tomar como guía las obras de comunicación directa, los *Discursos edificantes* y los *Papirer*, en los que Kierkegaard se expresa con toda claridad.⁷⁰ Como escribe Viallaneix, los *Discursos edificantes* «constituyen una tabla de interpretación fiel a la obra de Kierkegaard»,⁷¹ son los comentarios de las restantes obras.⁷² Lo cual puede decirse igualmente de los *Papirer*, en los que abundan las explicaciones sobre aspectos de sus publicaciones, en las cuales explicita algunos puntos menos claros o les da un sentido preciso.

Según Fabro, cuanto en el grupo de los pseudónimos existe de problemático y tumultuoso, se aquieta en los escritos de comunicación directa, formando un río de tranquilas aguas —turbadas solo a veces por atisbos de conmoción o polémica— y encuentra en los *Papirer* su más plena verdad, libre de convencionalismos estéticos o religiosos. Como la de los restantes mortales, tampoco el alma de Kierkegaard logra poner-

⁶⁸ Esta acusada ambigüedad, consciente y voluntaria —y tremendamente caracterizadora de Kierkegaard—, es en buena medida responsable de las interpretaciones diferentes e incluso contradictorias que han hecho de él sus discípulos, y de que se le considere padre de existencialismos tan diversos. Eso no quita, sin embargo, que, dentro de la amplitud que admiten las palabras de Kierkegaard, la explicación por la que él mismo aboga refuerce nuestra opinión de que, en última instancia, el uso de pseudónimos está dictado por la misma intención religiosa que anima toda su obra.

⁶⁹ «Det følger af sig selv, at ganske, det er, i den reent personlige Inderlighed, i hvilken jeg eier Forklaringen af min Forfatter-Virksomhed, kan jeg ikke fremstille den. Deels kan jeg ikke saaledes gjøre mit Guds-Forhold offentlig» (SKS 16, 13 / PV, 25 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 33]). En una entrada de sus *Papirer* profundiza en esta misma idea, explicándolo con más detalle: cf. *Pap.* VIII¹ A 554 / JP 1, 646.

⁷⁰ Sobre las ventajas e inconvenientes de tomar los *Papirer* como herramienta de interpretación de las obras publicadas, cf. HANNAY, Alastair: “Kierkegaard’s Journals and Notebooks as Interpretative Tools for the Published Works”, cit.

⁷¹ VIALLANEIX, Nelly : *Kierkegaard : L’unique devant Dieu*, cit., p. 13 (tr. esp.: *Kierkegaard: El único ante Dios*, cit., p. 13).

⁷² Simpson es otro de los que decide seguir este criterio: «I take the signed and mature works that comprise the majority of the authorship —and in which Kierkegaard is more straightforward— as taking a certain hermeneutical priority over the pseudonymous works» (SIMPSON, Christopher Ben: *The Truth is the Way*, cit., p. 19).

se completamente al desnudo, pero en los momentos decisivos se nos revela, desesperada y con fe, presa de la duda y esclarecida con resplandores celestiales.⁷³

Conviene, por tanto, leer sus obras de comunicación indirecta teniendo siempre a mano las directas, porque aquello que concuerde en ambas corresponderá sin duda al pensamiento de Kierkegaard.

Atendiendo a este criterio, aunque he incluido en la tesis algunas citas de obras pseudónimas cuando las consideraba pertinentes para explicar o reforzar lo que estaba tratando, me he asegurado siempre de que la idea expresada en ellas fuera también de Kierkegaard, y no solo del pseudónimo en cuestión. Para ello las he cotejado con los *Papirer* y otras obras de comunicación directa.

Tras este apunte metodológico —necesario para definir mi postura y el modo en que voy a tratar los textos de Kierkegaard—, entremos de lleno, ahora sí, en la categoría del singular.

2. Búsqueda y necesidad de dicha categoría

2.1. En pos del singular

Pocos textos son tan significativos, por el contenido y por la forma —con sus reiteradas tríadas, que manifiestan el influjo de Hegel—, como el que transcribo a continuación:

«El singular» es la categoría a través de la cual, respecto de la religión, esta época, toda la historia, la raza humana, debe pasar. Y aquel que estaba en las Termópilas no se hallaba tan seguro de su posición como yo, que defiendiendo este estrecho desfiladero «singular», con la intención, por lo menos, de que la gente se dé cuenta de él. Su deber era impedir que las huestes pasaran a través del desfiladero; si pasaban, estaba perdido. Mi misión, por lo menos, no me expone al peligro de perecer pisoteado, ya que mi misión era, como humilde criado (como he dicho desde un buen principio y he repetido muchas veces, «sin autoridad»), provocar, invitar si era posible, atraer a la mayoría a que pasara a través de este desfiladero de «el singular», a través del cual, sin embargo, nadie puede pasar sin antes haberse convertido en singular, ya que lo contrario es categóricamente imposible. Y si yo tuviera que desear una

⁷³ De nuevo describe Fabro las luces y sombras que pueblan la vida y los escritos de Kierkegaard: «... la problematicità turbinosa e disorientante del gruppo a) si compone nel gruppo b) in un fiume di luce tranquilla, appena increspata da qualche lieve impeto di commozione e di polemica, per raggiungere nel *Diario* le sue dimensioni reali, libere da ogni convenzionalismo estetico o devoto. Nel *Diario* anche se la sua anima non riesce sempre a mettersi completamente a nudo (ciò che non può forse nessuno di noi e tanto meno lo poteva K.) vi si svela comunque nei momenti più decisivi, disperata e fidente, morsa dalla tarantola del dubbio e schiarita da luci paradisiache» (FABRO, Cornelio: Introduzione a KIERKEGAARD, Søren: *Diario*, vol. 1, cit., p. 19).

inscripción para mi tumba, no desearía otra que «Ese singular»; si eso no se entiende ahora, sin duda se entenderá.⁷⁴

Estas palabras de Kierkegaard son un buen punto de partida para el presente apartado, pues resumen con pocas pinceladas el núcleo de lo que pretendo transmitir: que, acuciado por las necesidades de su tiempo, Kierkegaard descubrió en la categoría del singular la solución a los problemas que este planteaba y, por tal motivo, convirtió la búsqueda y difusión de dicha categoría en el eje de su pensamiento y de su vida.

El 11 de septiembre de 1834 Kierkegaard anota en sus *Papirer* el deseo de encontrar un punto de Arquímedes que le sirva de apoyo para su pensamiento y sea capaz de conferir un significado a todo el conjunto.⁷⁵ Y, perseverante en lo que se propone, encuentra dicho anclaje precisamente en el individuo existente, en la *categoría del singular*,⁷⁶ aquella a través de la cual debe pasar su época y cualquier otra.⁷⁷

2.1.1. Ligada a su propia vida

Ocurre con esta cuestión lo mismo que con la mayoría de los temas sobre los que escribe: que está estrechamente unido a su propia vida. Esta categoría —que Kierkegaard convirtió en su *punto de apoyo*— comenzó siendo algo personal, ligado íntimamente a su forma de ser y a su historia;⁷⁸ pero poco a poco fue adquiriendo mayor importancia, y un significado cada vez más global y decisivo en su producción escrita.

⁷⁴ „Den Enkelte” er den Kategorie, gennem hvilken, i religiøs Henseende, Tiden, Historien, Slægten skal. Og han, der stod ved Termopylæ, var ikke saaledes sikkert som jeg, der, for dog i det Mindste at faae gjort opmærksom paa den, har staaet ved denne Snævring „den Enkelte”. Han skulde nemlig forhindre Skarerne fra at trænge igennem Snævringen; trængte de igennem, havde han tabt. Min Opgave er idetmindste langt mindre udsættende mig for den Fare at blive nedtraadt, da den var som ringe Tjenende (men, hvad jeg fra Først af har sagt og atter og atter gjentaget, „uden Myndighed”) om muligt at foranledige, at indbyde, at bevæge de Mange til at trænge gennem denne Snævring, „den Enkelte”, gennem hvilken dog, vel at mærke, Ingen trænger uden ved at blive den Enkelte; det Modsatte er jo en kategorisk Umulighed. — Og dog, ja om jeg skulde forlange en Indskrift paa min Grav, jeg forlanger ingen anden end „hiin Enkelte”; er den end nu ikke forstaaet, sandeligen den vil blive det» (SKS 16, 98 / PV, 118 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, pp. 170-171]).

⁷⁵ Cf. *Pap.* I A 8 / JP 1, 117.

⁷⁶ En *The Cambridge Companion to Existentialism*, expone Hannay de forma algo más detallada cómo fue el nacimiento y evolución de esta categoría, así como el uso que Kierkegaard le dio y la importancia que tiene en su pensamiento. Cf. HANNAY, Alastair: “Kierkegaard’s Single Individual and the Point of Indirect Communication”; in *The Cambridge Companion to Existentialism*. Edited by Steven Crowell. New York: Cambridge University Press, 2012.

⁷⁷ Cf. COLLINS, James: *The Mind of Kierkegaard*, cit., pp. 178-179 (tr. esp.: *El pensamiento de Kierkegaard*, cit., p. 194).

⁷⁸ En opinión de Hannay, este es uno de los motivos de que denomine al singular *su* categoría: no solo porque la descubriera él, sino porque fue el fruto de su experiencia personal. Cf. HANNAY, Alastair: “Kierkegaard’s Single Individual and the Point of Indirect Communication”; in *The Cambridge Companion to Existentialism*, cit., p. 73.

Los pasos esenciales de ese proceso figuran en sus *Papirer*:

Cuando la utilicé por primera vez, en el prólogo a los *Dos discursos edificantes* (1843), tenía también para mí un significado puramente personal. La idea de que al momento la habría utilizado sin ese significado personal, no estaba para mí así de clara. Cuando por segunda vez, potencialmente, la empleé en la dedicación a los *Discursos edificantes en diverso espíritu*, supe que mi actuación fue puramente ideal. La ruptura de mi compromiso fue una acción puramente personal ante Dios. Solo más tarde entendí el significado de este paso para mi idea del asunto.⁷⁹

Estas palabras de Kierkegaard y su alusión a la ruptura del compromiso parecen dar a entender que, cuando comenzó a dedicar sus obras a “mi lector”, lo hacía pensando en Regina, con el propósito de que esta las leyera y supiera que lo que allí se decía estaba dirigido a ella; que aquel individuo singular para el que escribía era la mujer con la que había estado prometido y a la que todavía amaba.

En cualquier caso, las frases citadas dejan muy claro que la primacía concedida por Kierkegaard al singular está estrechamente relacionada con los sucesos de su propia vida —que surge de ellos—, hasta el punto de usar en un principio esa categoría por razones puramente biográfico-personales.

Pero también sugieren que, aunque en los comienzos no lo hiciera de forma consciente —igual que sucedía con el uso de pseudónimos—, poco a poco fue comprendiendo el verdadero significado —que denomina “ideal”, en cuanto alude a la “idea de conjunto” de su labor como escritor— de la categoría del singular y entendiendo el papel central que debía desempeñar tanto en su pensamiento como en la reforma de la sociedad y de la cristiandad.⁸⁰

⁷⁹ «Den Gang jeg først anbragte den, i Forordet til to opbyggelige Taler 1843, havde den dog for mig ogsaa en reen personlig Betydning, Ideen var mig ikke saaledes klar, at jeg uden denne personlige Betydning, den Gang strax havde anbragt de. Da jeg anden Gang, 3: potenseret, anbragte den, i Dedicationen til opbyggelige Taler i forskjellig Aand, da forstod jeg mig i, at det var reent ideelt jeg handlede. Da jeg hævede min Forlovelse, da var det en reen personlig Handling for Gud. Først senere fattede jeg dette Skridts Betydning for min Sags Idee» (*Pap. X³ A 308*).

⁸⁰ Aquí, al igual que en casi todos los aspectos de su vida, Kierkegaard descubre el papel que juega Dios —el Divino Gobierno, como lo denomina en muchas ocasiones—, quien le va guiando y modelando para ser el instrumento que necesita. De esta forma, cosas que en un principio Kierkegaard realiza por otros motivos o incluso sin motivo consciente —como es el dirigir sus obras a un lector concreto, el uso de los pseudónimos o la propia formación de su carácter— se descubren luego como parte de un plan divino, necesario para la misión que le ha sido otorgada, a la que Kierkegaard dedica todas sus fuerzas, con serena y completa obediencia. Sobre el papel que juega el Divino Gobierno en su labor de escritor cf. *SKS 16*, 50-69 / *PV*, 71-90 (tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., pp. 97-127).

Resulta apasionante este nuevo paralelismo entre Kierkegaard y Tomás de Aquino, quien también se considera a sí mismo como una herramienta en manos de Dios. Este punto es tratado por el Aquinate en la cuestión 11 del *De Veritate*, que Tugwell resume así: «The teacher is, in

Es este, pues, un buen ejemplo del doble movimiento que mencionaba en el capítulo anterior: de su vida hacia su pensamiento y de este de nuevo hacia su vida. Así, son sus propias vivencias las que ocupan sus reflexiones y su escritura y, paralelamente, una vez que ha profundizado en la idea y la ha desarrollado —una vez que toma conciencia de la importancia de la singularidad—, procura vivir siempre de acuerdo con este conocimiento, que no es simplemente teórico sino existencial.

De ahí que Kierkegaard no centre su interés en las leyes generales ni en las abstracciones de la mente, sino en los entes singulares existentes, y más en concreto en el hombre individual y singular. Dicho interés se encuentra presente y operativo, de forma más o menos explícita, desde el principio de su producción; pero hay un punto de inflexión en el que se revela con mayor fuerza: sabiendo lo que eso implicará, aprovecha el momento en el que goza de más prestigio y aprobación entre sus lectores para actuar a favor de la verdad e introducir su categoría del singular.⁸¹ Y, de nuevo llevando a la par pensamiento y vida, decide entonces romper con el público, no por arrogancia, como muchos le achacaban, sino porque —expresado con sus propias palabras— «tenía plena conciencia de que yo era un escritor religioso y que como tal me importaba “el singular” (“el singular”, en oposición a “el público”), pensamiento en el que está contenida toda una filosofía de la vida y el mundo».⁸²

Si en su obra escrita pasa del público al individuo singular —desde las obras estéticas a las religiosas—, también en su propia existencia realiza el mismo recorrido: de manera progresiva y a lo largo de los años, a medida que su pensamiento se iba definiendo y sus obras salían a la luz, Kierkegaard se fue singularizando y convirtiéndose él mismo en el singular al que apelaba.

Así lo plasma en sus apuntes, poniendo de manifiesto el esfuerzo que esa conversión lleva consigo:

¡Cuántas veces nos encontramos con gentes que, por pereza espiritual, se contentan con las migajas de las mesas ajenas, o que, impulsadas por motivos egoístas, remedan la vida de su prójimo para concluir como el embustero que, a fuerza de repe-

the strictest sense, only a cooperator with God, and has no business trying to make disciples for himself. [...] Thomas Aquinas, conscious of the high role of the teacher as an instrument of divine providence, says the same: it is only by God's gift that anyone could be adequate for the task, so he need to ask God to make him adequate» (TUGWELL, Simon, in *Albert & Thomas*, cit., p. 269).

⁸¹ Ese momento se produjo a los tres meses de la publicación de *O lo uno o lo otro*, obra que fue muy bien recibida y que le consiguió el respeto del público.

⁸² «... men fordi jeg forstod mig selv i, at jeg var religiøs Forfatter, der har med „den Enkelte“ at gjøre, i hvilken Tanke („den Enkelte“ — modsat „Publikum“) en heel Livs- og Verdens-Anskuelse er concentreret» (SKS 16, 22 / PV, 37 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 48]).

tir sus invenciones, acaba por darles crédito! Aunque muy lejos estoy de esa íntima comprensión de mí mismo, he tratado, con todo el respeto que me merece su importancia, de salvaguardar mi individualidad.⁸³

Por eso, cuando vuelve la vista hacia el pasado, a pesar de que no se considera a sí mismo una persona alegre y optimista, sino más bien triste y melancólica, se siente feliz y reconoce que su vida ha sido plena y con sentido. Pues, aunque ningún otro lo hubiera hecho, él sí había llegado a ser «ese singular».⁸⁴

Kierkegaard luchó con todas sus fuerzas por singularizarse y hacer vida de su vida el que era su pensamiento: no solo por un afán de mejora personal, sino para poder transmitirlo. Como él mismo dice, «Dios se apoderó de uno que, como los demás, necesitaba educación y lo educó “privatissime”, para que a su vez pudiera enseñar a otros».⁸⁵ Necesitaba ser él mismo ese singular pues, al tratarse de una categoría existencial, no era posible conocerla bien sin vivirla al mismo tiempo; y menos aún podía, por tanto, enseñarla a otros.

Como había previsto al embarcarse en tal aventura, su modo de obrar le costó no pocos sinsabores: desprecio de sus contemporáneos, burlas, ataques, enfrentamientos, soledad... Porque no se limitaba a teorizar sobre el singular, sino que se empeñaba en serlo e instaba a los demás a que también lo fueran.⁸⁶

Kierkegaard conocía bien los dos términos de la alternativa:

Si, en lugar de protestar personalmente contra el público y postular “el individuo singular”, hubiera simplemente leído, hablado, o escrito algo sobre él para el público, habría sido bien recibido por la gente.

⁸³ «... hvor ofte see vi ikke Folk, der enten af aandelig Ladhed leve af de Smuler, der falde fra Andres Bord, eller af mere egoistiske Grunde søge at leve sig ind i Andre, for da tilsidst ligesom en Løgner ved den hyppige Gjentagelse af sine Historier selv at troe dem. Uagtet jeg endnu langt fra ikke saaledes inderlig er kommen til at forstaae mig selv, har jeg med dyb Agtelse for dens Betydning søgt at frede om min Individualitet» (*Pap.* I A 75 / JP 5, 5100).

⁸⁴ A pesar del uso de la tercera persona, probablemente estas palabras hagan referencia al propio Kierkegaard: «Dog fandt han ogsaa her i Verden hvad han søgte: var ingen Anden det, han var selv „hiin Enkelte“, og blev det mere og mere. Det var Christendommens Sag han tjente, hans Liv fra Barndommen af forunderligt dertil anlagt» [«Yet also here in the world he found what he sought: “that single individual”; if no one else was that, he himself was and became that more and more. It was the cause of Christianity that he served; from childhood his life was wonderfully fitted for that»] (*SKS* 16, 76 / *PV*, 97 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, p. 140]).

⁸⁵ «... Gud greb En ud, som ogsaa behøvede Opdragelse, og opdrog nu ham privatissime, for at han kunde lære fra sig igjen» (*Pap.* VIII¹ A 43 / JP 2, 2090).

⁸⁶ Cf. *Pap.* VIII¹ A 160 / JP 4, 4444.

Aquí se puede ver la diferencia entre la reduplicación ética y una conferencia. La reduplicación ética se transforma en acción; por lo tanto requiere sacrificio. Una persona que da una conferencia aparentemente dice lo mismo... y tiene éxito.⁸⁷

Pero no quiso limitarse a hablar de la verdad, sino que se propuso encarnarla: trató de ser él mismo ese singular sobre el que escribía en sus obras.

Estas nuevas palabras de sus *Papirer* recogen también lo que significó para él vivir de tal modo, ejemplificando con su persona aquello que predicaba:

Si otro hubiera hallado la idea de singularidad, le habría procurado un montón de secuaces y todo se hubiera echado a perder; habría surgido una caterva de secuaces, pero no la verdadera idea del “singular”. Pero como dialéctico soy un poco más instruido. En este momento no hay ninguna salida de tono, ni una brizna de paja; quiero suponer que no habrá ninguna hasta la muerte, para que sea bien visible cuál era la idea del “singular”, a cuyo servicio estaba yo absolutamente solo, más aún, observado por todos. Eso está bien. Vivir solo en un lugar apartado con la idea del “singular”, no significa coherencia ni es la expresión más precisa de la idea. Pero estar solo y tenerlos a todos en contra es en sentido dialéctico tenerlos a todos consigo, porque el hecho de tenerlos a todos en contra ayuda a hacer evidente que se está solo, eso es ser dialéctico y eso es vencer.⁸⁸

2.1.2. Pensadores que le guiaron

A la categoría del singular, por tanto, llega por sí mismo, a raíz de su propia vida y apoyándose en su experiencia personal. A su vez, en el plano más teórico, se ve impulsado en parte por dos pensadores: por Schleiermacher, quien defiende que solo la experiencia individual es capaz de iluminar de verdad cualquier pensamiento religioso; y, en mayor proporción aún, por Trendelenburg, que en buena medida lo “acercó” a Aristóteles.

⁸⁷ «Dersom jeg, istedetfor i Charakter at protestere Publikum og sætte: den Enkelte, havde doceret, talet, skrevet Noget om „den Enkelte” til Publikum: ja, saa var det gaaet i Folk.

Der seer man Forskjellen paa den ethiske Reduplication og paa at docere. Den ethiske Reduplication forvandler til Handlen; kræver derfor et Offer. Docerende siger man tilsyneladende det Samme—og gjør Lykke» (*Pap.* X² A 201 / JP 1, 982).

⁸⁸ «Havde en Anden fattet Enkelthedens Idee, saa havde han strax skaffet den saa mange Tilhængere, at det Hele var gaaet i sin Moder igjen, idet det Synlige var bleven Tilhængernes Mængde, og det Overseete: Enkelthedens Idee. Saa er jeg dog qua Dialektiker lidt bedre underrettet. Der er i dette Øieblik ingen Misligheder, ikke et Halmstraaes, og jeg vil haabe der ingen skal blive indtil min Død for ad dette skal blive det Synlige: at det var Enkelthedens Idee, i hvis Tjeneste jeg just derfor stod ubetinget ene, og dog bemærket næsten af Alle. See det er rigtig. At leve ene paa et afsides Sted med Enkelthedens Idee er ikke et conseqvent, ikke det nøiagtigste Udtryk for Ideen. Men at staa ene og saa at have alle mod sig, det er dialektisk forstaaet for sig, thi det <at> alle ere imod hjælper just til at gjøre det iøinefaldende at man staaer ene: det er dialektisk og det er Seiren» (*Pap.* VIII¹ A 124 / JP 5, 6006).

Schleiermacher no es uno de los filósofos más citados por Kierkegaard, pero está claro que estaba al tanto su pensamiento⁸⁹ y son varios los estudiosos que defienden que hay una palpable influencia de Schleiermacher en Kierkegaard. Dobre afirma que, aunque se suele enfatizar la relación con Hegel y Sócrates, Kierkegaard tiene una deuda real con Schleiermacher como precursor de su planteamiento antropológico, sobre todo en torno al concepto de subjetividad e individualidad.⁹⁰

Como romántico que es, Schleiermacher concibe al hombre como un ser temporal, provisto de un sentido ético que le acompaña a lo largo de la vida. Por eso, la antropología de Schleiermacher tiene como centro el concepto de subjetividad, entendido como una individualidad dotada de interioridad que se crea a sí misma mediante su libertad. Rasgos estos que, como veremos, aparecen también en el pensamiento de Kierkegaard, si bien con un enfoque distinto y con correcciones importantes, ya que Kierkegaard va más allá del esteticismo y se aleja de la autosuficiencia que caracteriza al yo romántico.

Simplificando mucho y adelantándonos un tanto a lo que se expondrá en este trabajo, podríamos resumir así, con palabras de Dobre, las similitudes y diferencias entre Schleiermacher y Kierkegaard en lo tocante a este tema:

... para ambos, la subjetividad está relacionada con la formación del individuo, con su desarrollo como peculiaridad y como singularidad, que le permite, así, poder entrar en relación con la comunidad, sin la cual la individualidad no tendría sentido alguno. Aunque conviene aclarar que, para Friedrich Schleiermacher, la subjetividad se entiende primero en la relación con la comunidad y, para Kierkegaard, la subjetividad se realiza solo en la presencia de la alteridad absoluta, es decir, del Otro, del Tú eterno que es Dios, para luego reflejarse en la idea de comunidad. Sin embargo, los dos filósofos coinciden en que ser subjetivo no significa abandonar la verdad,

⁸⁹ Aunque no hay evidencia clara de que Kierkegaard tuviera un encuentro con Schleiermacher cuando este visitó Copenhague en 1833, sí se sabe que para entonces había entrado ya en contacto con su pensamiento a través de las lecciones impartidas por Sibbern y Martensen. Hay constancia también de que Kierkegaard fue invitado a participar en un homenaje a Schleiermacher, un año antes de que este falleciera. Para ello, tuvo que leer su libro *Cartas confidenciales sobre Lucinde*, y quedó fascinado por su estilo y el uso de distintos personajes para reflejar diversos puntos de vista (cf. *Pap. I C 69 / JP 4*, 3846; DOBRE, Catalina Elena: “La deuda de Kierkegaard con Schleiermacher en la concepción de la subjetividad”; en *Revista de Filosofía Open Insight*, vol. 7, núm. 11, enero-junio 2016. Querétaro: Centro de Investigación Social Avanzada, 2016, p. 99).

⁹⁰ Cf. DOBRE, Catalina Elena: “La deuda de Kierkegaard con Schleiermacher...”, cit, p. 102. En este mismo artículo, para apoyar su defensa de una “deuda real” de Kierkegaard con Schleiermacher, Dobre acude —entre otros— al testimonio de Ferreira, quien sostiene que la categoría de individuo kierkegaardiano (*Den Enkelte*) encuentra un eco claro en el concepto de *Individualität* de Schleiermacher (cf. FERREIRA, Jamie: “The Single Individual and Kinship. Reflections on Kierkegaard and Schleiermacher”; in *Subjectivity and Truth*. Edited by Niels Jørgen Capperlørn, Richard Crouter, Theodor Jørgensen and Claus-Dieter Osthövener. Berlin — New York: Walter de Gruyter, 2006, p. 126).

sino buscar el acercamiento a ella desde una vivencia personal, a partir de la cual uno se compromete con su realidad y la vive desde la verdad.⁹¹

En cuanto a Trendelenburg, no hay duda de la admiración que Kierkegaard le profesaba: llega a decir de él que fue el filósofo moderno que más le había influido.⁹² Su estudio sobre las categorías dejó una profunda huella en Kierkegaard y le llevó a buscar una nueva y más significativa, que expresara lo propio y exclusivo de la existencia cristiana.

Kierkegaard intuía que la lógica hegeliana entraba en contradicción con el pensamiento de los griegos clásicos, y halló en Trendelenburg una confirmación a dicho pensamiento.⁹³ Fue precisamente el estudio de la interpretación de este último sobre Aristóteles lo que le llevó a calificar la visión hegeliana del mundo como irreal.⁹⁴ Como afirma Collins, «Trendelenburg fomentó la vena innata de realismo y empirismo de Kierkegaard»,⁹⁵ y le ayudó a forjar una posición frente al idealismo de Hegel que, como veremos en breve, tuvo una gran importancia en el origen de la categoría del singular.

Aunque, como es lógico, pese a esta influencia, también hay diferencias entre el pensamiento de Kierkegaard y el de Trendelenburg:

Es cierto que tanto Trendelenburg como Kierkegaard se centran en la realidad. Sin embargo, tienen propósitos muy diferentes —matiza Purkarthofer—. El objetivo de Trendelenburg es epistemológico; trata de proponer una teoría del conocimiento que permita una descripción unificada de la realidad. [...] Para Kierkegaard, la búsqueda de la realidad viene motivada de un modo diferente: busca algo que pueda reafirmar o re-ratificar la realidad para el ser humano.⁹⁶

⁹¹ DOBRE, Catalina Elena: “La deuda de Kierkegaard con Schleiermacher...”, cit, p. 116. Para ahondar en las relaciones entre Schleiermacher y Kierkegaard, cf. KRICHBAUM, Andreas: *Kierkegaard und Schleiermacher*. Kierkegaard Studies. Monograph Series, vol. 18. Berlin: de Gruyter, 2008.

⁹² Cf. *Pap.* VIII¹ A 18 / JP 5, 5978; V A 98 / JP 3.2, 3300.

⁹³ En 1843, Kierkegaard compró dos de las obras de Trendelenburg sobre la lógica de Aristóteles y poco después adquirió cinco de sus escritos.

⁹⁴ Cf. HEYWOOD THOMAS, John: *The Legacy of Kierkegaard*. Eugene (OR): Cascade Books, 2012, p. 86.

⁹⁵ COLLINS, James: *The Mind of Kierkegaard*, cit., p. 112 (tr. esp.: *El pensamiento de Kierkegaard*, cit., p. 126).

⁹⁶ «True enough, both Trendelenburg and Kierkegaard focus on reality. They have very different aims however —matiza Purkarthofer—. Trendelenburg’s aim is epistemological; he endeavours to provide a theory of knowledge which would allow for a unified description of reality. [...] For Kierkegaard the quest for reality is motivated in a different manner: he looks for something which might reaffirm or re-ratify, the reality for a human being» (PURKARTHOFFER, Richard: “Trendelenburg. Traces of a Profound and Sober Thinker in Kierkegaard’s *Postscript*”; in *Kierkegaard Studies Yearbook 2005*. Edited by Heiko Schulz, Jon Stewart and Karl Verstrynge. Berlin — New York: de Gruyter, 2005, p. 206).

Pero si de alguien se considera Kierkegaard deudor y discípulo es de Sócrates.⁹⁷ Kierkegaard opina que la de individuo es una categoría propia del cristianismo, pero aun así mantiene que Sócrates fue en cierto sentido su inventor y quien la utilizó por primera vez para tratar con la sociedad de su época.

Uno de los rasgos más característicos de Sócrates era su capacidad de ver singulares: en sí mismo y en las personas que le rodeaban.⁹⁸ Y luchó toda su vida por contagiar esa conciencia a aquellos que se acercaban a solicitar su saber: por hacerles caer en la cuenta de que eran individuos únicos y originales y que debían pensar y actuar por sí mismos.

Nunca habló Sócrates para la masa, para la multitud, sino que, apelando a la conciencia individual e interpelando directamente a cada uno, se empeñó en mover a pensar a sus contemporáneos, en hacerlos tomar sus propias decisiones y cambiar de conducta cuando fuera preciso.

¡Oh Sócrates, Sócrates, Sócrates! Sí, tu nombre tiene que repetirse tres veces, y no sería demasiado repetirlo diez si ello sirviera de algo. Se opina que el mundo necesita una república, un nuevo orden social e, incluso, una nueva religión. Pero nadie piensa que de lo que más necesidad tiene el mundo, precisamente en virtud de tanto saber que confunde, es de otro Sócrates. Claro que este ya no sería tan necesario si hubiera algunos, o mejor muchos, que lo pensaran. En una total desorientación siempre es lo que más hace falta aquello en que menos se piensa. De lo contrario no se trataría de una total desorientación.⁹⁹

Con estas palabras, Kierkegaard demuestra que había visto claro lo que su tiempo requería, aunque no era precisamente lo que todos demandaban: «en una total desorientación, siempre es lo que más hace

⁹⁷ Y lo deja por escrito: «... men formelt kan jeg godt kalde Socrates min Lærer» [«...but formally I can very well call Socrates my teacher»] (SKS 16, 36 / PV, 55 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 71]). Aunque esta afirmación hay que matizarla con la certeza de que, en lo personal, su guía y su maestro, su mayor influencia —tanto en lo positivo como en lo negativo— fue su padre. De esto deja constancia a lo largo de sus obras en numerosas ocasiones.

La bibliografía sobre el influjo de Sócrates en Kierkegaard es tan abundante, precisamente por lo crucial de dicha influencia, que me limitaré a citar el volumen correspondiente de “Kierkegaard Research”: AA.VV.: *Kierkegaard and the Greek World. Tome I: Socrates and Plato*. Series “Kierkegaard Research: Sources, reception and resources”, vol. 2, edited by Jon Stewart and Katalin Nun. Farnham (UK) — Burlington (VT): Ashgate, 2010.

⁹⁸ Cf. *Pap. X³ A 476 / JP 2*, 2030.

⁹⁹ «Socrates, Socrates, Socrates! Ja, man maa nok nævne Dit Navn tre Gange, det var ikke for meget at nævne det ti Gange, dersom det kunde hjælpe Noget. Man mener, Verden behøver en Republik, og man mener at behøve en ny Samfunds-Orden, og en ny Religion: men Ingen tænker paa, at en Socrates er det dog nok denne, just ved megen Viden forvirrede, Verden behøver. Dog det forstaaer sig, tænkte Nogen derpaa, end sige, hvis Mange tænkte derpaa, da behøvedes han mindre. Det en Vildfarelse meest behøver, er altid Det, den mindst tænker paa — naturlig, thi ellers var det jo ikke en Vildfarelse» (SKS 11, 205 / SUD, 92 [tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 121]).

falta aquello en lo que menos se piensa». Efectivamente, cuando el caos y la confusión son totales, no se sabe ni qué dirección tomar. En cambio, cuando se pone nombre al problema y al menos se discierne lo que hace falta, por muy lejos que se esté de conseguirlo, se encuentra ya en el buen camino y un paso más cerca de la meta. «Cualquier médico admitirá que con un buen diagnóstico (es decir, con el juicio acerca de la enfermedad) se ha ganado más de la mitad, así como también admitirá que toda pericia, cuidado y esmero no ayudan en nada cuando no se ha diagnosticado correctamente».¹⁰⁰

Por eso, en las obras pseudónimas, Kierkegaard se mete en la piel de sus contemporáneos y trata de entenderlos y exponer la situación para vislumbrar cuál es el problema, mientras que en las que firma con su nombre nos muestra la solución que cree más adecuada. Siguiendo este mismo esquema, en el siguiente apartado, pretendo elaborar un diagnóstico de la época en que vivió Kierkegaard, tal como él la veía, antes de ofrecer la solución que propone. Porque un diagnóstico certero supone haber recorrido parte del camino, ya que nos permite ver lo que se requiere para sanar.

En el párrafo que acabo de citar, Kierkegaard nos da también la clave de lo que considera que su época precisa, incidiendo en una de sus mayores convicciones: que la sociedad necesita un nuevo Sócrates, alguien que devuelva al individuo singular la importancia que tiene y merece. Lo reafirma, más explícitamente, en *Dos Edades*: «La salvación solo puede llegar recuperando lo esencial de lo religioso en el individuo singular».¹⁰¹

Pero, ¿qué ha llevado a Kierkegaard a esta conclusión? ¿Por qué basa en la categoría del singular todas sus esperanzas y centra en ella todo su esfuerzo?

¹⁰⁰ «At en rigtig Diagnose (Skjønne af Sygdommen) er mere end det Halve vundet, vil enhver Læge indrømme, og ligeledes, at al Duelighed forresten, al Omsorg og Paapassenhed Intet hjælper, naar der ikke er diagnosticeret rigtigt» (SKS 13, 205 / M, 157 [tr. esp.: *El instante*. Traducido por Andrés Roberto Albersten, en colaboración con María José Binetti, Óscar Alberto Cuervo, Héctor César Fenoglio, Ana María Fioravanti, Ingrid Marie Glikmann y Pedro Nicolás Gorsd. Madrid: Trotta, 2006, p. 61]).

¹⁰¹ «Men dette er atter Udtrykket for, at Frelsen kun er ved Religieusitetens Væsentlighed i det enkelte Individ» (SKS 8, 84 / TA, 88 [tr. esp.: *La época presente*, cit., p. 69]).

2.2. Una necesidad imperiosa

2.2.1. El problema

Durante la época en que Kierkegaard vivió, considerada como la Edad de Oro danesa, Copenhague era el centro cultural de Dinamarca. Kierkegaard se lamentó en ocasiones de haber nacido en Copenhague —y deja constancia de ello en su diario—, pues vio con claridad que la dificultad de la lengua y el retraso político y económico de Dinamarca serían un gran obstáculo para la difusión de su pensamiento.¹⁰² Pero, no obstante, amaba su país, su ciudad y a sus contemporáneos; conoció a fondo su época y se sintió interpelado por ella, llegando incluso a escribir en sus *Papirer*: «Si el mundo está mal, si la sociedad en la que vives es una generación desmoralizada, no tienes derecho a escapar, o sea, no puedes desentenderte sin que de alguna manera seas cómplice».¹⁰³

Y a Kierkegaard, hombre agudo, buen observador y de una inteligencia excepcional, le preocupa lo que ve a su alrededor, en la gente y la sociedad de su tiempo, incluso dentro de la misma Iglesia. Pues advierte cómo van surgiendo diferentes tipos de agrupaciones en las que importa la cantidad, no la cualidad del singular. Le inquieta profundamente la mentalidad de rebaño que parece adueñarse de sus contemporáneos; la fuerte conciencia de clase que lleva al enfrentamiento de unas con otras; ese sumirse en el influjo cada vez mayor y más decisivo de la prensa y la opinión pública. En definitiva, el común denominador de todos estos rasgos de la sociedad es el predominio de lo numérico y uniforme frente al individuo singular.¹⁰⁴

Reinaba en Dinamarca el absolutismo, aunque se filtraba ya de otros países el creciente entusiasmo por el liberalismo y la democracia, acentuado en 1839, con ocasión de la subida al trono del rey Christian VIII, sobrino del anterior monarca Frederik VI. Kierkegaard no duda en posicionarse del lado del rey, atacando a la democracia. No lo hace tanto por simpatía hacia el soberano —a quien efectivamente conoce y aprecia, aunque sin dejar de ser consciente de sus límites y defectos—, sino

¹⁰² Para un conocimiento más exhaustivo del ambiente de la época, cf. la ilustrativa obra de KIRMMSE, Bruce H.: *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1990.

¹⁰³ «Nei, ligger Verden i det Onde, er det en demoraliseret Slægt Du lever i, da har Du ikke Lov at slippe godt igjennem, det vil sige, det lader sig ikke gjøre uden Du paa een eller anden Maade er Medskyldig» (*Pap. XI* A 84 / JP 4, 5024).

¹⁰⁴ A mi parecer, donde queda mejor reflejada la crítica de Kierkegaard a la sociedad de su época es en su obra *Dos Edades*.

por rechazo hacia el “gobierno del pueblo”, que, a su parecer, elimina lo propiamente humano.

Porque, en su opinión, la democracia es el triunfo de la estadística frente al singular.¹⁰⁵ En ella, los individuos se ven ahogados por la muchedumbre, se disuelven hasta desaparecer en una masa que les guía e incluso les dicta lo que deben pensar. Los cambios en dicho sistema de gobierno no responden a decisiones meditadas y responsables, fruto del actuar libre de cada persona, sino que son propulsados por la misma masa, que se mueve de un lado a otro, con la cantidad como único criterio, dando bandazos sin ton ni son.¹⁰⁶

Por tal motivo, por su intento de dirigirse a la multitud y de colocar a esta por encima del singular, igualando a todos y dejando de lado las particularidades de cada uno, Kierkegaard advertía en los partidos políticos una amenaza contra el individuo. «Tal y como él lo veía, el problema fundamental de su país residía no en su forma de gobierno, ya fuera el antiguo o el nuevo cuerpo de gobierno, sino en la desmoralización espiritual y la desintegración de la época, que se expresaba en esos cambios. En opinión de Kierkegaard, el país había simplemente reemplazado las antiguas formas de la tiranía con una nueva, la tiranía del miedo a los hombres, llevada a cabo por la popular ley de la multitud, de la mayoría, del público, de la gente»...¹⁰⁷

¹⁰⁵ Cf. *Pap.* X² A 383 / JP 3, 2951.

¹⁰⁶ Como explica Walsh: «The forced but peaceful transition from an absolute monarchy to a constitutional monarchy in Denmark in 1848, together with the violent political revolutions in France and Germany that same year, confirmed in Kierkegaard's mind the validity of his diagnosis of the sickness of the present age and his predictions about the future articulated two years earlier in *Two Ages*. Personally, he regarded this event as something to weep over, as to him it represented the victory of irrationality and the “rabble tyranny” of the crowd over rational government and the possibility of any stable government at all, since the same forces of levelling that brought the old government could be expected in turn to overthrow the new one as well. At a deeper level, Kierkegaard saw the political change as an expression of the same demoralization and internal disintegration that Denmark and all of Europe were undergoing as a result of the lack or loss of spirit or true religiousness in the individual and society. In his view, the root corruption or evil was not the government but the crowd, which with the aid of the liberal press had established itself as the authority, truth, and god, equating its will with the will of God and pantheistically confusing *vox populi* (the voice of the people) with *vox dei* (the voice of God)» (WALSH, Sylvia: *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, cit., pp. 180-181).

¹⁰⁷ «As he saw it, the fundamental problem of his country lay not in its form of government, whether that be the old or the new governing body, but in the spiritual demoralization and disintegration of the age which these changes expressed. In Kierkegaard's view the country had simply replaced the old forms of tyranny with a new one, the tyranny of the fear of men, carried out by the mob rule of the crowd, the majority, the public, the people» (WALSH, Sylvia: *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, cit., p. 23).

Según sostiene explícitamente, una de las mayores tragedias de los tiempos modernos es haber abolido el yo personal.¹⁰⁸

Como consecuencia de todo lo apuntado, había hecho presa en la sociedad una generalizada mentalidad de rebaño, una tendencia a agrupar e igualar a los hombres, que impedía a cada uno alcanzar el fin al que estaba destinado.¹⁰⁹ Lo denuncia Anti-Climacus, subrayando que lo más terrible de esta enfermedad es que pasa prácticamente oculta, sin que nadie la detecte ni aluda a ella:

No se habla de que muchos hombres se ocupen, o se ocupe a la masa de los hombres, con todo lo demás, empleando y agotando todas sus fuerzas en el gran espectáculo de la vida, [...] agrupándolos como en un rebaño y engañándolos, en vez de separarlos unos de otros, para que cada individuo conquiste el bien supremo, lo único por lo que merece la pena vivirse y más que suficiente para vivir en ello por toda una eternidad.¹¹⁰

Según Kierkegaard, también la prensa contribuía a esa desmoralización, y de forma eminente. Él había comprobado en su propia carne lo que un artículo publicado en un periódico podía conseguir,¹¹¹ la capacidad que ostentaba para cambiar la opinión de las gentes sencillas, corrompiéndolas y transformándolas en una voz más que se une a la de la

¹⁰⁸ Cf. *Pap.* VIII² B 88 / JP 1, 656.

¹⁰⁹ Curiosamente, Nietzsche sentía la misma preocupación, acompañada de desprecio, como pone de manifiesto esta cita, elegida entre muchas otras posibles: «Sie gehören, kurz und schlimm, unter die *Nivellirer*, diese fälschlich genannten „freien Geister“ — als beredte und schreibfingrige Sklaven des demokratischen Geschmacks und seiner „modern Ideen“: allesamt Menschen ohne Einsamkeit, ohne eigne Einsamkeit, plumpe brave Burschen, welchen weder Muth noch achtbare Sitte abgesprochen werden soll, nur dass sie eben unfrei und zum Lachen oberflächlich sind [...] Was sie mit allen Kräften erstreben möchten, ist das allgemeine grüne Weide-Glück der Herde, mit Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Erleichterung des Lebens für Jedermann; ihre beiden am reichlichsten abgesungenen Lieder und Lehren heissen „Gleichheit der Rechte“ und „Mitgefühl für alles Leidende“, — und das Leiden selbst wird von ihnen als Etwas genommen, das man *abschaffen* muss» (NIETZSCHE, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. Leipzig: Druck und Verlag von C.G. Naumann, 1886, p. 58, af. 44 [tr. esp.: *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. 10ª reimpresión. Madrid: Alianza Editorial, 2009, pp. 72-73, af. 44]).

Sobre esta cuestión, cf. TUTTLE, Howard N.: *The Crowd is Untruth: The Existential Critique of Mass Society in the Thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger and Ortega y Gasset*. New York: Peter Lang, 1996.

¹¹⁰ «... at man beskæftiger sig, eller i Forhold til Menneskenes Mængde beskæftiger dem med alt Andet, bruger dem til at afgive Kræfterne i Livets Skuespil, [...], at man sammenhober dem — og bedrager dem, istedetfor at splitte dem ad, at hver Enkelt maa vinde det Høieste, det Eneste, der er værd at leve for, og nok for en Evighed at leve i» (SKS 11, 143/ SUD, 27 [tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 48]).

¹¹¹ Me refiero a la campaña que comenzó el *Corsario* en 1846 —y de la que se hizo eco todo el pueblo—, en la que atacaba a Kierkegaard, burlándose sobre todo de su aspecto físico y añadiendo caricaturas suyas. Esto hizo sufrir mucho al escritor danés, quien siempre había procurado tener buena relación con las clases más bajas (cf. SKS 16, 41/ PV, 60 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., pp. 80-81]).

multitud. Y deja larga, detallada y dolida constancia de todo ello en *El punto de vista*:

La gente no se da cuenta de que la prensa en general, como expresión de la comunicación abstracta e impersonal de ideas, y la prensa diaria en particular, a causa de su formal indiferencia con respecto a la cuestión de si aquello de que informa es cierto o falso, contribuye enormemente a la desmoralización general, por razón de lo impersonal, lo cual, en su mayor parte, es irresponsable e incapaz de arrepentimiento, es esencialmente desmoralizador. No advierten que la anonimidad, como la más absoluta expresión de lo impersonal, lo irresponsable, es una fuente fundamental de la moderna desmoralización. Por otro lado, no piensan que el anonimato podría ser contrarrestado de forma muy simple y que la impersonalidad de la comunicación impresa sería un correctivo total, si la gente volviera simplemente a la antigüedad y aprendiera lo que significa ser un hombre personal individual, ni más ni menos, cosa que, sin duda, hasta un escritor, ni más ni menos, lo es también. Esto está perfectamente claro. Pero en nuestra era, que tiene por sabiduría lo que es realmente el meollo de la iniquidad —a saber que uno no se preocupa del comunicante, sino solamente de la comunicación, de lo objetivo—, en nuestra era, repito, ¿qué es un escritor? Un escritor es, con frecuencia, simplemente una *x*, incluso cuando firma con su nombre.¹¹²

En pocas palabras: la gente sentía horror a verse diferente, sola, sin el apoyo de los demás. Esto hacía que formaran grupos, dentro de los cuales lo importante era imitar al resto, ser como los demás, no diferenciarse ni señalarse.

La tendencia a fundirse en grupos —piensa Kierkegaard— encuentra su origen en el deseo de ser estimulado por los demás, de salir de una vida vacía y carente de sentido y conseguir la aparente estabilidad que proporciona la pertenencia a un conjunto; en el miedo a la soledad y en el rechazo a tomar decisiones propias y cargar con las consiguientes responsabilidades.

«La presión de las fuerzas sociales tendía a reducir a los individuos a un nivel muerto, irresponsable e insignificante. Solo los grupos anónimos contaban, como portadores de los valores anónimos determinantes

¹¹² «At overhovedet Pressen, som repræsenterende den abstrakte, upersonlige Meddelelse, især da Dags-Pressen, reent formelt, uden Hensyn til om det er sandt eller usandt hvad den siger, bidrager enormt til at demoralisere, fordi alt det Upersonlige, der igjen er mere eller mindre det Ansvar- og Angerløse, er demoraliserende; at Anonymiteten, det høieste Udtryk for Abstraktionen, Upersonligheden, Angerløsheden, Ansvarsløsheden, er en Grund-Kilde til den moderne Demoralisation; fra den anden Side, at Anonymiteten vilde allersimplest modarbeides, at der vilde tilveiebringes et saare gavnligt Correctiv mod Presse-Meddelelsens Abstrakthed, naar man engang igjen vendte tilbage til Oldtiden og lærte, hvad det er at være et enkelt Menneske, hverken mere eller mindre, hvilket en Forfatter dog vel ogsaa er, hverken mere eller mindre: dette er indlysende. Men hvad er i vore Tider, hvor det er blevet Viisdom, det som er det Ondes Hemmelighed, at man ikke skal spørge om Meddelelsen men kun om Meddelelsen, blot om hvad, om det Objektive — hvad er i vore Tider en Forfatter?» (SKS 16, 38 / PV, 57 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., pp. 75-76]).

de los fines».¹¹³ Por eso los hombres se escondían en la multitud, huyendo de la risa burlona de los demás, que nos aísla,¹¹⁴ y de la responsabilidad personal ante los otros y, fundamentalmente, ante Dios. Es lo que Kierkegaard llama «la más peligrosa de las evasiones».¹¹⁵

Y lo sintetiza en las siguientes frases:

El endiosado principio positivo de la sociabilidad es en nuestra época justamente lo que consume, lo que desmoraliza, lo que en la esclavitud de la reflexión convierte incluso las virtudes en *vitia splendida*. ¿Y de dónde puede provenir esto, sino del olvido de la separación del individuo religioso ante Dios en la responsabilidad de la eternidad?¹¹⁶

Pero la capacidad reflexiva de Kierkegaard da un nuevo paso, que le invita a un diagnóstico más profundo. A su parecer, todo lo anterior encontraba, si no su origen, al menos sí un gran impulso y apoyo en la especulación hegeliana, que se había decantado por la «preponderancia de la especie sobre el individuo»,¹¹⁷ subsumiendo a los entes particulares y concretos bajo los conceptos universales y diluyéndolos en ellos.¹¹⁸

¹¹³ COLLINS, James: *The Mind of Kierkegaard*, cit., p. 214 (tr. esp.: *El pensamiento de Kierkegaard*, cit., p. 231).

¹¹⁴ «Man maa see, hvorledes intet Angreb er saa frygtet som Latterens, hvorledes selv det Menneske, der modigt gik i Livsfare for en ham Uvedkommende, ikke vilde være langt fra at forraade Fader og Moder, dersom Faren var Latteren, fordi dette Angreb meest isolerer den Angrebne» [«One must see how no attack is so feared as that of laughter, how even the person who courageously risked his life for a stranger would not be far from betraying his father and mother if the danger was laughter, because more than any other this attack isolates the one attacked»] (SKS 16, 45-46 / PV, 65 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 88]).

¹¹⁵ «... at den fordærligste a fælde Udflugter er: skjult i Mængden at ville liegesom unddrage sig Guds Opsyn med En som Enkelt, unddrage sig fra som Enkelt at høre Guds Stemme» [«...the most pernicious of all evasions is—hidden in the crowd, to want, as it were, to avoid God's inspection of oneself as a single individual, avoid hearing God's voice as a single individual»] (SKS 8, 228 / UDVS, 128 [tr. esp.: *La pureza de corazón es querer una sola cosa*, cit., p. 210]).

¹¹⁶ «Socialitetens forgudede positive Princip i vor Tid er netop det Fortærende, det Demoraliserende, der i en Reflexions Trældom gør selv Dyderne til *vitia splendida*. Og hvoraf kan dette komme, uden deraf, at den religiøse Individualitets Udsondring for Gud i Evighedens Ansvar forbigaaes» (SKS 8, 82 / TA, 86 [tr. esp.: *La época presente*, cit., p. 66]).

¹¹⁷ Transcribo la cita en su conjunto: «Det enkelte Menneske ligger nemlig under Begrebet; man kan ikke tænke et enkelt Menneske, men kun Begrebet Menneske. — Derfor er det at Spekulationen strax kommer ind paa den Lære om Generationens *Overmagt* over Individet; thi at Spekulationen skulde anerkjende Begrebets *Afmagt* i Forhold til Virkeligheden, er ikke at forlange» [«The individual human being lies beneath the concept; an individual human being cannot be thought, but only the concept "man". — That is why speculation promptly embarks upon the teaching about the *predominance* of the generation over the individual, for it is too much to expect that speculation should acknowledge the *impotence* of the concept in relation to actuality»] (SKS 11, 230 / SUD, 119 [tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 154]).

¹¹⁸ De nuevo la literatura sobre la reacción de Kierkegaard ante el hegelianismo es tan abundante que me limitaré a citar algunas de las obras más representativas, sabiendo que dejo muchas otras en el tintero. Cf. STEWART, Jon: *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge — New York: Cambridge University Press, 2003; HÜHN, Lore; SCHAWB, Philipp: «Kierkegaard and German Idealism», cit.; WESTPHAL, Merold: «Kierkegaard and Hegel», cit.

Comienza entonces la oposición de Kierkegaard al hegelianismo, tal como detalla Tuttle en *The Crowd is Untruth*:

Desde cierto punto de vista, el pensamiento de Kierkegaard puede verse como la protesta de un individuo frente a la influencia de Hegel en el pensamiento europeo y en la cultura Cristiana. Kierkegaard creía que el racionalismo de Hegel había promovido la suposición de que el individuo y la sociedad deben ser entendidos como conceptos universales a expensas de la existencia humana concreta. Pero para Kierkegaard [...], únicamente el sujeto individual encarna completamente lo real. La actualidad de la existencia pertenece primariamente al individuo, y tanto el hegelianismo como el Cristianismo oficial lo habían olvidado, según Kierkegaard. La misión de Kierkegaard era hacernos caer en la cuenta de esto en un contexto cristiano. Lo hizo abordando lo que él consideraba la aflicción fundamental de la modernidad, el colapso de la existencia individual como el aspecto del ser más auténtico. Mientras que Hegel había preguntado cómo era posible la sociedad, y había conceptualizado un marco en el que la auténtica existencia humana era posible solo como existencia social, Kierkegaard se quejaba de que, claramente, ni la libertad ni la individuación tenían una importancia definida en el sistema hegeliano, y de que el individuo no podía ser dejado, como haría el sistema de Hegel, para ser desarrollado solo a través de la socialización y de la historia.¹¹⁹

Hasta mitad del siglo XIX, la vida cultural danesa estuvo fuertemente ligada a la alemana: de ahí la enorme influencia que adquirió Hegel en Dinamarca. A partir de Heiberg, quien lo introdujo en el país, muchos daneses se hicieron eco de sus ideas: unos para difundirlas, otros para rebatirlas. Entre todos ellos se abrió un hueco Kierkegaard, al tiempo que su opinión sobre Hegel evolucionaba desde la curiosidad entusiasta hasta el desencanto y la crítica directa.

Compendia Lowrie este camino, en su monografía sobre el escritor danés:

Se aplica con el mayor entusiasmo al estudio de Hegel, cuya filosofía era precisamente en ese tiempo bienvenida en Dinamarca como la última palabra de la sabiduría. Poco a poco [...], se fue sintiendo descontento con el hegelianismo porque este

¹¹⁹ «From one point of view, Kierkegaard's thought can be seen as the thinking individual's protest against the influence of Hegel on European thought and Christian culture. Kierkegaard believed that Hegel's rationalism had promoted the assumption that the individual and society must be understood as conceptual universals as the expense of concrete human existence. But for Kierkegaard [...], it is only the individual subject who most fully embodies the real. The actualities of existence belong primarily to the individual, and both Hegelianism and official state Christianity had forgotten this, according to Kierkegaard. Kierkegaard's mission was to shake us into awareness of this in a Christian context. He did this by addressing what he considered the primary affliction of modernism, the collapse of individual existence as the most authentic aspect of Being. Whereas Hegel had asked how society was possible, and had conceptualized a framework in which authentic human existence was only possible as social existence, Kierkegaard protested that both freedom and individuation had no clearly defined import in the Hegelian system, and that the individual could not be left, as Hegel's system would have it, to be unfolded only through socialization and history» (TUTTLE, Howard N.: *The Crowd is Untruth*, cit., p. xiii).

no le suministraba la *realidad*. Citó con reconocimiento a Lichtenberg: «Es como leerle un libro de cocina a un hombre hambriento». Sus siguientes obras fueron, explícita o implícitamente, una refutación de esta filosofía.¹²⁰

Como algunos otros, Kierkegaard considera pernicioso el influjo de Hegel y trata de refutar sus ideas,¹²¹ aunque en realidad su crítica se dirige más contra el hegelianismo que contra el propio Hegel, al que no conocía directamente, sino más bien a través de la recepción que este tuvo en Dinamarca.¹²² No obstante, Kierkegaard también le debe mucho, pues su filosofía y su pensamiento no surgen del vacío, libres de toda influencia, sino que nacen en buena medida como un intento de rebatir el hegelianismo y, por tanto, inciden fundamentalmente en los puntos de este que consideraba erróneos.¹²³

Tanto es así que, al leer sus obras, no puede dejar de advertirse que muchas de sus preguntas se plantean con objeto de purificar la cultura y el pensamiento, con la clara intención de desenmascarar la falacia hegeliana y llevar a sus lectores a reconsiderar la realidad, poniendo en te-

¹²⁰ «He applied himself with the utmost enthusiasm to the study of Hegel, whose philosophy was precisely at that time welcomed in Denmark as the last word of wisdom. Little by little, before the end of the period we are now dealing with, he had become discontented with Hegelianism because it did not furnish him with *reality*. He quoted with appreciation Lichtenberg: "It is about like reading out of a cookbook to a man who is hungry". His subsequent works were either expressly or by implication a refutation of this philosophy» (LOWRIE, Walter: *A Short Life of Kierkegaard*, cit., p. 115).

¹²¹ Sin embargo, en Dinamarca encuentra poca comprensión: únicamente P.M. Møller le apoya en su ataque.

¹²² Hühn y Schawb se hacen eco de las últimas investigaciones que muestran que, «the well-known polemic against Hegel that has almost exclusively defined the question of Kierkegaard's relation to idealism over many decades is at numerous points reacting to contemporary Danish Hegelianism of the 1830s and 1840s and needs to be seen in relation to this, especially to J. L. Heiberg and H. L. Martensen» (HÜHN, Lore; SCHAWB, Philipp: "Kierkegaard and German Idealism", cit., p. 64). Cf. STEWART, Jon: "Kierkegaard and Hegelianism in Golden Age Denmark"; in *Kierkegaard and his Contemporaries: the culture of Golden Age Denmark*. Kierkegaard Studies, Monograph Series, vol. 10, edited by Jon Stewart. New York, Berlin: de Gruyter, 2003.

Esto mismo hace que, en ocasiones, las críticas que Kierkegaard lanza contra Hegel no sean del todo adecuadas o incluso injustas. Una lectura profunda y detallada de la obra completa de Hegel podría rebatir bastantes de estas acusaciones, pero excede las capacidades de este escrito, por lo que me ceñiré a lo que Kierkegaard piensa y escribe sobre el hegelianismo, con independencia de que sea correcto o no.

¹²³ Conuerdo, pues, con Guerrero cuando afirma que, «si bien es cierto que el pensamiento de Kierkegaard puede ser calificado como una reacción ante el poder de la razón en el que está sustentado el sistema hegeliano, puede afirmarse también que retoma los mismos temas que el filósofo de Stuttgart intenta resolver» (GUERRERO MARTÍNEZ, Luis: *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*, cit., p. 79). Cf. también FRANCO BARRIO, Jaime: *Kierkegaard frente al hegelianismo*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1996, p. 35.

Además de girar en torno a Hegel, podríamos decir a grandes rasgos que el pensamiento de Kierkegaard se mueve también en torno a otros dos elementos de su sociedad: las ideas románticas y la situación de la Iglesia Luterana danesa. Pues es la conjunción de todos ellos la que origina la peculiar y concreta cultura del momento.

la de juicio la fuerte tendencia idealista propalada por el hegelianismo.¹²⁴

Como afirma Westphal, «hay otros modos iluminadores de leer sus escritos. Es un pensador religioso en la tradición agustiniana. Por definición es también un existencialista, un postmodernista, y un teórico de crítica social. Pero cada una de estas historias tendrá que incluir una explicación de su compleja relación con Hegel».¹²⁵ Compleja porque, como sigue explicando Westphal, Kierkegaard no se limita a criticar algunos aspectos del hegelianismo, sino que hace suyos otros muchos: «la relación es compleja precisamente porque es una *Aufhebung*. Hay apropiación además de negación, y Kierkegaard no es nunca simplemente antihegeliano».¹²⁶

A su vez, en *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered*, Stewart distingue tres períodos, tomando como criterio la forma en que Kierkegaard es influido por el pensamiento de Hegel. Según él, entre 1838 y 1843, Kierkegaard aprobaba las ideas de Hegel; de 1843 a 1846, sobre todo en el *Post scriptum*, desarrolla una crítica polémica contra el hegelianismo; y por último, desde 1847 hasta el final de su vida, incluyendo la obra *La enfermedad mortal*, usa abiertamente términos procedentes de la filosofía de Hegel.¹²⁷

Sean estas etapas más o menos claras, parece indiscutible que «la relación de Kierkegaard con el idealismo es profundamente ambivalente e implica una doble tensión entre apropiación productiva y distancia crítica».¹²⁸

Por eso,

... la polémica de Kierkegaard contra el idealismo no debe ser leída puramente como una crítica inmanente con un horizonte compartido que permita una justifica-

¹²⁴ Quizá las obras en las que se ve esto con más claridad son las de corte filosófico: las *Migajas* y el *Post scriptum*; pero también en las restantes hay menciones explícitas o planteamientos implícitos que tratan de anular la influencia del hegelianismo y rebatir el Sistema.

¹²⁵ «There are other illuminating ways to read his writings. He is a religious thinker in the Augustinian tradition. As such he is also an existentialist, a postmodernist, and a critical social theorist. But each of these stories will have to include an account of his complex relation to Hegel» (WESTPHAL, Merold: «Kierkegaard and Hegel», cit., p. 101).

¹²⁶ «The relation is complex precisely because it is an *Aufhebung*. There is appropriation as well as negation, and Kierkegaard is never simply anti-Hegelian» (WESTPHAL, Merold: «Kierkegaard and Hegel», cit., p. 101).

¹²⁷ Cf. STEWART, Jon: *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, cit. En torno a esta cuestión, cf. también STEWART, Jon: «Kierkegaard's View of Hegel, his Followers and Critics»; in *A Companion to Kierkegaard*, cit.

¹²⁸ «...Kierkegaard's relation to idealism is deeply ambivalent and involves a twofold tension between productive appropriation and critical distance» (HÜHN, Lore; SCHAWB, Philipp: «Kierkegaard and German Idealism», cit., p. 62).

ción relativa de algunos aspectos del trabajo de sus predecesores. Más bien, lo *ex negativo* apunta hacia un plan intelectual que solo puede ser comprendido en relación a este. Es precisamente por medio de su reacción crítica contra el idealismo como Kierkegaard delinea la forma de su propia filosofía.¹²⁹

En líneas generales, me atrevo a decir que Kierkegaard se opone a Hegel en la medida en que este intenta dar cuenta total de la existencia forjando un sistema *lógico* capaz de explicar y aferrar por completo lo *real*; es decir, en la proporción en que pretende construir un sistema omniabarcante, que explicara todo mediante la razón. Para Hegel pensamiento y realidad son idénticos: pensar y ser son una misma cosa, porque la propia realidad es racional, está construida con categorías lógicas.

Por su parte, Kierkegaard considera que el método de Hegel es efectivo cuando se trata de posibilidades y esencias generales, cuando se ciñe al ámbito de la lógica; pero que no tiene demasiado que decir sobre los seres concretos; que no puede dar cuenta del estado de los existentes reales.¹³⁰

Así lo afirma en sus *Papirer*: «Que el pensamiento y el ser son uno puede ser defendido por hombres que sufren una idea fija, [...] pero la existencia tiene que ser comprendida como ser libre de todas las dis-

¹²⁹ «...Kierkegaard's polemic against idealism is not to be read as purely immanent critique within a shared horizon that might allow for a relative justification of aspects of his predecessors' work. Instead, it *ex negativo* points us towards Kierkegaard's own intellectual agenda and can be understood only in relation to this. It is precisely by means of his critical reaction against idealism that Kierkegaard outlines the shape of his own philosophy» (HÜHN, Lore; SCHAWB, Philipp: "Kierkegaard and German Idealism", cit., p. 63).

¹³⁰ Lo explica Torralba: «La identidad hegeliana entre ser y pensamiento solo es lícita según el ser ideal. En la esfera conceptual el ser se identifica con el pensar. Pero en la esfera de la existencia real y empírica, esta identificación es negada por Kierkegaard, precisamente porque la existencia está fuera del pensar, no se deja atrapar por el pensamiento, no se deja dominar por el conocimiento. La existencia es lo temporal, es lo mutable e inestable. Y lo que fluye continuamente no puede pensarse» (TORRALBA ROSELLÓ, Francesc: *Amor y diferencia*, cit., pp. 95-96).

Wahl también sostiene que para Kierkegaard lo importante son los individuos existentes, pero explica la crítica que este hace del sistema hegeliano aludiendo a la contraposición entre lenguaje y realidad: «Ce qui existe essentiellement pour Kierkegaard, c'est l'individu, dans son dialogue avec un Dieu qui est lui-même individuel ; c'est l'individu face à face avec Dieu, l'individu unique devant Dieu unique. Tout ce que dit Hegel sur la généralité de l'ici et du maintenant est pour Kierkegaard pur bavardage, argumentation fondée sur le langage. Évidemment, je dis toujours les mêmes mots : ici, maintenant, je. Mais a-t-on le droit de s'arrêter aux mots ? Quand je dis « je », je désigne para là absolument autre chose que ce que désignent les autres par ce même mot, et je n'ai pas le droit de me fonder sur le langage pour dire quoi que ce soit sur la réalité » (WAHL, Jean : *Traité de Métaphysique*, cit., p. 504 [tr. esp.: *Tratado de metafísica*, cit., p. 480]).

tracciones, como ser momentáneo y temporal que niega la identidad entre ser y pensamiento».¹³¹

Y de ahí que, frente a la filosofía *racional* hegeliana, el pensamiento de Kierkegaard trate de recuperar la realidad y de dejar clara la diferencia entre pensar y ser:

Según su opinión solo había un cabello de distancia entre él y Hegel: la diferencia que hay entre la realidad y el concepto de la realidad. Estaba dispuesto a admitir que Hegel era el mayor pensador del mundo, con la condición de que no pretendiera ser más que un experimentador de los pensamientos. Pero como, de hecho, Hegel intentó igualar la realidad con sus propias articulaciones sistemáticas, le hacía a Kierkegaard el efecto de una figura cómica, cuyas pretensiones son contradichas a cada momento por la vida en su riqueza existencial.¹³²

No es poco lo que está en juego. Al defender la identidad de pensamiento y ser en el pensamiento puro, el idealismo postkantiano borra toda distinción real entre el intelecto divino y la mente humana, haciendo esta igual a la de dios. Pero, según Kierkegaard, solo en la mente divina el pensamiento y el ser se identifican. Por eso «la filosofía especulativa no es para este mundo, sino que tiene su *telos* y su término fuera de sí. [...] el pensamiento sistemático por el cual lucha la filosofía especulativa es posible solo para Dios».¹³³

Con otras palabras, y cambiando ligeramente el punto de vista:

La tesis filosófica de la identidad entre pensar y ser es justamente lo contrario de lo que parece; expresa que el pensamiento ha abandonado la existencia completamente, que ha emigrado y que ha encontrado un sexto continente en el que es totalmente autosuficiente bajo la absoluta identidad de pensar y ser.¹³⁴

A Hegel la realidad se le escapa y resbala entre los dedos, no puede aferrarla con su Sistema lógico y racional, incapaz de dar cuenta del de-

¹³¹ «At Tænken og Væren ere eet, det kan man see hos Folk, der lide af fixe Ideer [...] da Mskts fuldkomnere Tilværelse jo netop maa tænkes frie for alle de Adspredelser, Alt det Momentane og Timelige, der gjør at vi ikke føle Identitæten af Tænken og Væren» (*Pap. II A 367 / JP 1*, 195).

¹³² COLLINS, James: *The Mind of Kierkegaard*, cit., p. 113 (tr. esp.: *El pensamiento de Kierkegaard*, cit., pp. 127-128). Cf. también WESTPHAL, Merold: «Kierkegaard and Hegel», cit., p. 102.

¹³³ «...speculative philosophy is not for this world, but has its *telos* and completion outside of it. [...] the system which speculative philosophy strives for is only possible for God» (TUTEWILER, Corey Benjamin: «Being and Thinking Humanly: Human Nature as Criterion for Thought in Kierkegaard», cit., p. 23).

¹³⁴ «Den filosofiske Sætning om Identiteten af Tænken og Væren er lige det Modsatte af det, den synes, den er Udtrykket for, at Tænkningen aldeles har forladt Existenten, at den er vandret ud og har fundet en sjette Verdensdeel, hvor den absolut er sig selv nok i den absolute Identitet af Tænken og Væren» (*SKS 7*, 302 / *CUP1*, 331 [tr. esp.: *Post scriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"*, cit., p. 327]).

venir y de las existencias concretas.¹³⁵ El movimiento resulta ajeno a los conceptos lógicos, no tiene cabida en la abstracción, en el pensamiento puro; pero sin incluirlo en el Sistema no puede alcanzarse a través de él un conocimiento *real* de la *realidad* finita. Porque solo en el ser de Dios hay lugar para la necesidad, la eternidad y la inmutabilidad, mientras que los individuos finitos devienen lo que son, su ser se desarrolla en el tiempo y según un proceso. «El cumplimiento de la filosofía especulativa es imposible para el pensador humano, mientras que la conclusión de Kierkegaard alcanza la naturaleza esencial de su pensador, como alguien en continuo llegar a ser, y sitúa por tanto al pensador en relación con la realidad».¹³⁶

Simultáneamente, y en otro nivel, la racionalización de la realidad podría llevar consigo una legitimación y divinización de lo establecido,¹³⁷ que genera una actitud de conformismo ante el orden vigente, de pasividad ante la situación que se vive. Porque esa racionalización implica que las cosas ya son como deben ser: puesto que son racionales, y por tanto buenas, no hay que intentar cambiarlas ni transformarlas, sino solo representarlas.

Y, asimismo, se niega el carácter ético, libre y responsable del individuo humano.¹³⁸ Pues, de adecuarse a lo que afirma Hegel, la realidad no es sino el autodespliegue de la Razón inmanente o Idea en sí, que se realiza de modo necesario, sin dejar espacio para la libre actuación del hombre.¹³⁹ Ante estos dos puntos, Kierkegaard no puede dar su asentimiento, y no le queda otra opción que rebatirlos con fuerza a lo largo de toda su vida.

¹³⁵ La queja que interpone Kierkegaard contra Hegel —la de que hay una esfera de la realidad y la existencia a la que no se puede llegar solo mediante la lógica— constituye el inicial punto de contacto entre Schelling y Kierkegaard, aunque este último quedara luego desencantado por la forma en que Schelling desarrolló su filosofía. Cf. HÜHN, Lore; SCHAWB, Philipp: “Kierkegaard and German Idealism”, cit., pp. 70-71.

¹³⁶ «The fulfillment of speculative philosophy is impossible for the human thinker, whereas Kierkegaard's completion realizes the essential nature of its thinker, as continually becoming, and situates the thinker in relation to reality accordingly» (TUTEWILER, Corey Benjamin: “Being and Thinking Humanly: Human Nature as Criterion for Thought in Kierkegaard”, cit., p. 24).

¹³⁷ «Det Bestaaendes Guddommeliggjørelse er Alts Verdsliggjørelse», dice Kierkegaard [«The deification of established order is the secularization of everything»] (SKS 12, 99 / PC, 91 [tr. esp.: *Ejercitación del cristianismo*, cit., p. 107]).

¹³⁸ En palabras de Pizzuti: «La posizione idealistica —assumendo come tale non solo quella di Hegel, ma in particolare quella del secondo Schelling— risulta inaccettabile perché *smarrisce del tutto la nozione di esistenza* e, con essa, quella di libertà: infatti, si dà una *connessione originaria tra esistenza e libertà*, fondata sull'affermazione dell'irriducibile trascendenza del Singolo rispetto al pensiero» (PIZZUTI, Giuseppe Mario: *Il problema del linguaggio nell'esistenzialismo*, cit., p. 22).

¹³⁹ Cf. PURKARTHOFFER, Richard: “Trendelenburg. Traces of a Profound and Sober Thinker in Kierkegaard's *Postscript*”, cit., pp. 201-202.

Por otra parte, Kierkegaard se rebela frente a una filosofía meramente *especulativa*, como es la hegeliana. Dicha función especulativa, que en su opinión consistiría únicamente en reflejar, como en un espejo, la realidad previamente existente,¹⁴⁰ reduce la filosofía a mera teoría o contemplación, en el sentido menos noble de estos vocablos: es decir, transforma al hombre en simple espectador, que no toma parte en el curso de la realidad, pues dicha teoría no implica en ningún caso un “deber ser”, no pretende cambiar ni transformar nada, su pensamiento no deja huella en lo real, no está orientado a la acción. El sujeto cognoscente se limita a representar el objeto.

En cambio —según comentaba antes—, lo importante para Kierkegaard no es permanecer distante y contemplar la verdad con neutralidad, sino comprometerse con ella como ser humano, buscar una verdad que indique cómo y por qué vivir, un conocimiento que ponga también en juego el propio ser.

«Kierkegaard no pretendió llevar a cabo una fundamentación teórica de la moral, sino que intentaba conseguir que los individuos de su época existieran éticamente».¹⁴¹ No busca la verdad solo para contemplarla, sino para vivirla, para hacerla propia; y protesta contra la pretensión hegeliana de ofrecer toda la verdad en forma objetiva, seca y cortante. Porque, «a pesar de su voluminosa obra, Hegel se olvidó del “pequeño secreto sutil de Sócrates”, que la verdad es interioridad y transformación dentro del sujeto individual existente».¹⁴²

De ahí que Kierkegaard no se limite a describir el mundo o representar la realidad, pues esta no es siempre lo que debería ser, sino que ofrece una imagen de aquello a lo que hay que dirigirse, un modelo que posteriormente hay que actualizar. Por este motivo, sus escritos se asemejan a los planos o maquetas, que muestran diferentes posibilidades de existencia, para que nosotroselijamos la auténticamente humana.

Pero hay más: la *abstracción* que caracteriza a la filosofía hegeliana, que traduce la realidad en conceptos y categorías universales, deja de

¹⁴⁰ Cf. FRANCO BARRIO, Jaime: *Kierkegaard frente al hegelianismo*, cit., p. 35.

¹⁴¹ FRANCO BARRIO, Jaime: *Kierkegaard frente al hegelianismo*, cit., p. 136. Y apunta también: «Frente a la “filosofía teórica” del hegelianismo, Kierkegaard elabora una “filosofía práctica”, es decir, una filosofía que, en vez de limitarse a interpretar y conservar la realidad existente, intenta transformarla. Sus escritos no pretenden ser un tratado teórico, sino un *manifiesto*: tienen una finalidad *incitadora*; son una *exhortación* al cambio. Kierkegaard quiere ser ante todo un pensador práctico, reformador de la realidad histórica en la que vive» (FRANCO BARRIO, Jaime: *Kierkegaard frente al hegelianismo*, cit., p. 69).

¹⁴² COLLINS, James: *The Mind of Kierkegaard*, cit., p. 152 (tr. esp.: *El pensamiento de Kierkegaard*, cit., p. 167).

lado a los entes concretos y conserva únicamente lo que tienen de general. Escribe Climacus que el pensamiento abstracto «desatiende lo concreto, lo temporal, el devenir de la existencia, y la difícil situación del existente al estar compuesto de lo eterno y lo temporal hallándose en la existencia».¹⁴³

Y, al respecto, comenta, matiza y precisa Purkardthofer:

Por supuesto, Climacus sabe muy bien que pensar sin abstracción es una imposibilidad. Así que, naturalmente, no critica la abstracción *per se*. Pero cuando se encuentra con el problema de pensar lo que significa existir, uno no puede abstraer de a) la existencia y b) el hecho de que la persona que piensa existe al mismo tiempo. Ahora, para Climacus, existir significa estar compuesto por lo eterno y lo temporal. [...] Para él, el pensar se relaciona con algo esencial, en el que no hay movimiento, no hay cambio. Por eso, si los seres humanos piensan la existencia y lo hacen abstractamente, necesariamente abstraen de la temporalidad, del movimiento, del llegar a ser, del cambio... en otras palabras, abstraen de aquello que es un componente necesario de lo que hay que pensar.¹⁴⁴

Así pues, el hegelianismo elimina al individuo singular: tanto al objeto individual sobre el que versa el conocimiento como al sujeto que conoce. Porque el objeto abstracto exige también un sujeto abstracto: un yo puro, trascendental. No importa, por tanto, quién piensa ni sobre qué piensa, sino únicamente el pensamiento, el puro pensar.

Solo volviendo a lo concreto, discurre Kierkegaard, es posible salir del sistema en el que el hombre ha quedado atrapado. «La filosofía de Hegel convierte a los individuos en irrelevantes, mientras que, para Kierkegaard, todos y cada uno de los individuos tienen una importancia suprema y primordial».¹⁴⁵ Por eso transforma la existencia en la piedra de toque de su crítica a Hegel.¹⁴⁶ Así lo afirma en una nota al pie:

¹⁴³ «... seer den bort fra det Concrete, fra Timeligheden, fra Existentsens Vorden, fran den Existerendes Nød, ved at være sammensat af det Evige og det Timelige bestedt i Existents» (SKS 7, 274 / CUP1, 301 [tr. esp.: *Post scriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"*, cit., p. 299]). Cf. JOTHEN, Peder: Kierkegaard, *Aesthetics and Selfhood*, cit., p. 65.

¹⁴⁴ «Of course Climacus knows very well that thinking without abstraction is an impossibility. So naturally he does not criticize abstraction *per se*. But when it comes to the problem of thinking what it means to exist, one cannot abstract from a) existence and b) from the fact that the person who thinks at the same time exists. Now, for Climacus, existence means to be composed of the eternal and the temporal. [...] For him, thinking relates to something essential, where there is no movement, no change. So if human beings think existence and do it abstractly, they necessarily abstract from temporality, from movement, becoming, change —in other words, they abstract from that which is a necessary constituent of what they want to think» (PURKARDTHOFER, Richard: «Trendelenburg. Traces of a Profound and Sober Thinker in Kierkegaard's *Postscript*», cit., pp. 200-201).

¹⁴⁵ VARDY, Peter: Kierkegaard, cit., p. 26 (tr. esp.: Kierkegaard, cit., p. 46).

¹⁴⁶ «Kierkegaard takes up the cause of the concretely existing individual and the "forgetting", as it were, of this individual is the central critical point he maintains against idealist speculation

«todo aquel que posea un poco de dialéctica verá que es imposible atacar al Sistema desde un punto dentro del Sistema. Pero fuera de él solo hay un punto, realmente un punto espermático: el singular, ética y religiosamente concebido y existencialmente acentuado».¹⁴⁷

El filósofo especulativo, hegeliano, se centra en la globalidad humana, olvidando e incluso despreciando al individuo singular, a *cada* hombre. Y así, termina poniendo la especie por encima del individuo, confiere la primacía al todo, al grupo homogéneo, dejando de lado al sujeto real del filosofar, que solo puede ser alguien particular, *un* hombre.¹⁴⁸

Aquí tiene su origen —aventura Climacus— el desprecio hacia el individuo singular que caracteriza a su época, el «odio secreto hacia la persona», como llega a decir en la extensa cita que transcribo a continuación y que plasma con fuerza la situación en la que, según él, viven sus contemporáneos.

En primer término, dibuja con rasgos vigorosos el panorama general:

A pesar del esfuerzo, el pensador subjetivo obtiene un escaso rendimiento. Cuanto más se asiente la idea de generación en la mayoría, tanto más terrible será la transición para llegar a ser un individuo humano existente en lugar de ser parte del género y decir «nosotros», «nuestra era», «el siglo XIX». No se niega que ser un individuo singular sea algo extremadamente diminuto. De ahí que requiera una importante dosis de renuncia no desdeñarlo. De hecho, ¿qué es un singular humano existente? Nuestra época sabe muy bien lo poco que es, pero ahí reside la inmoralidad específica de la época. Cada época tiene la suya; la inmoralidad de la nuestra quizá no sea la codicia, el placer, la sensualidad, sino más bien un depravado odio panteísta hacia los sujetos particulares. En medio de todo el júbilo en torno a nuestra época y el siglo XIX retumba un odio secreto hacia la persona; en medio de la preponderan-

as a whole, whatever variations in detail» (HÜHN, Lore; SCHAWB, Philipp: “Kierkegaard and German Idealism”, cit., p. 63).

¹⁴⁷ «Og Enhver, der har blot nogen Dialektik, vil see, at det er umuligt at angribe „Systemet“ fra et Punkt indenfor Systemet. Men der er kun eet, rigtignok spermatisk, Punkt udenfor: den Enkelte, ethisk og religiøst, eksistentielt accentueret» (SKS 16, 99 / PV, 118, nota al pie [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 171, nota al pie]).

¹⁴⁸ Aunque en otros aspectos de su libro no estoy de acuerdo con la autora, estas palabras de Amorós resumen bastante bien la alternativa de Kierkegaard frente a la filosofía hegeliana: «Propone un saber que tenga una relación directa con la vida de los individuos reales y concretos —frente a lo que él considera hipóstasis tales como “la especie”, las masas o cualesquiera formas del “espíritu objetivo” o de “la razón universal” de las que la filosofía viene haciendo los sujetos del saber y de la historia. Un saber que satisfaga estas condiciones, un saber, por tanto, existencial, que brote de la existencia humana concreta —no hay otra sino la del individuo— y vaya destinado a esta existencia como un saber de salvación —pues es este el interés supremo por encima de cualesquiera especulaciones abstractas— ha de ser, ante todo, un saber transformador, un saber que comprometa y atraviese la vida entera de los individuos» (AMORÓS, Cèlia: *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*. Barcelona: Anthropos, 1987, pp. 189-190).

Cf. también PIZZUTI, Giuseppe Mario: *Il problema del linguaggio nell'esistenzialismo*, cit., p. 112.

cia de la generación se vive una desesperación por ser un hombre. Todo, todo, debe estar junto; la gente quiere disolverse en la totalidad histórico-universal; nadie quiere ser un singular humano existente.¹⁴⁹

Inmediatamente a continuación, nos brinda un posible —y probable— diagnóstico, así como los efectos que produce la dependencia de Hegel:

Esto quizá sea provocado por los numerosos intentos de apegarse a Hegel, incluso por parte de gente que ha captado la ambigüedad de su sistema. La gente teme que si se convierte en un singular humano existente desaparecerá sin dejar rastro, de modo que ni siquiera la prensa diaria, y menos aún las revistas especializadas y todavía menos los especulativos pensadores histórico-universales serán capaces de vislumbrarle a uno. La gente teme que si se convierte en un singular humano existente uno tendrá que vivir más olvidado y abandonado que un campesino, y si encima se le ocurre desembarazarse de Hegel no le será posible ni siquiera ser el destinatario de una carta.¹⁵⁰

La respuesta a los problemas, por tanto, pasa por rescatar el singular y devolver su preeminencia al individuo.

2.2.2.... y la solución

Kierkegaard se consideraba a sí mismo un instrumento, educado por Dios para presionar a su vez a sus contemporáneos.¹⁵¹ Pensaba

¹⁴⁹ «Trods Anstrængelsen lønnes den subjektive Tænker kun med et ringe Udbytte. Jo mere Generations-Ideen har taget Overhaand endog i den almindelige Forestilling, desto færdeligere er den Overgang: istedetfor at være med i Slægten, og sige: vi, vor Tid, det nittende Aarhundrede, at blive et enkelt eksisterende Menneske. At dette er uendeligt Lidet, nægtes ikke, derfor kræves der megen Resignation for ikke at forsmåe det. Hvad er vel et enkelt eksisterende Menneske? Ja, vor Tid veed kun alt for godt, hvor lidt det er, men deri ligger netop Tidsalderens særlige Usædelighed. Hver Tidsaler har sin, vor Tids er maaskee ikke Lyst og Nydelse og Sandselighed, men vel en pantheistisk udsvævende Foragt for de enkelte Mennesker. Midt i al Jubel over vor Tid og det nittende Aarhundrede lyder der skjult en skjult Foragt for at være Menneske; midt i Generationens Vigtighed er der en Fortvivlelse over det at være Menneske. Alt, Alt vi med, verdenshistorisk vil man bedaare sig i det Totale, Ingen vil være et enkelt eksisterende Menneske» (SKS 7, 324 / CUP1, 354-355 [tr. esp.: *Post scriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"*, cit., pp. 349-350]).

¹⁵⁰ «Deraf maaskee ogsaa de mange Forsøg paa at holde paa Hegel, selv af Folk, som have seet det Mislige i hans Philosophie. Man frygter for ved at blive et enkelt eksisterende Menneske sporløst at forsvinde, saa end ikke Dagblade, end mindre kritiske Journaler, end mindre verdenshistoriske Speculanter kan faae Øie paa En. Man frygter ved at blive et enkelt eksisterende Menneske at skulle leve mere glemt og forladt end en Mand paa Landet, og slipper man Hegel, saa vil der end ikke være Mulighed af at der kan adresseres et Brev til En» (SKS 7, 324 / CUP1, 355 [tr. esp.: *Post scriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"*, cit., p. 350]).

¹⁵¹ Kierkegaard hace mucho hincapié en su condición de discípulo, de alumno a quien Dios ha tenido que ir enseñando a lo largo de su vida. Y es ese don recibido el que le obliga a transmitirlo a los demás, a poner de su parte lo que pueda para que los que le rodean lleguen a conocer lo que él ha aprendido: «Og un jeg, Forfatteren, hvilket Forhold har jeg da, efter min Dom, til Tiden? Er jeg maaskee „Apostolen”? Afskyeligt, Sligt har jeg aldrig givet Anledning til, jeg er et stakkels ringe Menneske. Er jeg da Læreren, Opdrageren? Nei, heller ikke, jeg er Den, der selv er blevet opdraget, eller, hvis Forfatterskab udtrykker det at blive opdraget til at blive

que, al igual que Lutero, tenía el deber de alzar la voz y hacerse oír para tratar de cambiar en lo posible la situación y devolver a los hombres al camino recto, sacarlos de la multitud y colocar a cada uno ante Dios y ante la conciencia de su propia singularidad. Se sabía llamado a ser un correctivo para la cultura y la situación de su época.

Como explica Collins, esta conciencia de su misión justifica en parte la unilateralidad y las limitaciones de su planteamiento, que se centra casi exclusivamente en el singular, llevándolo al extremo: es lo que en ese momento necesita la sociedad.¹⁵²

Aun así, aun siendo consciente de todo lo anterior y previniendo contra las posibles exageraciones de su propia enseñanza, Kierkegaard considera que lo que dice es verdad y se muestra plenamente convencido de la solidez de su tesis. Advierte que el único modo de salir de ese estado, la única forma de cambiar la situación, es apelar al individuo singular, devolverlo a su lugar verdadero, restituyéndole la importancia que merece. Porque esa es la única manera de contrarrestar la influencia perniciosa del público y la masa; y porque, al diluirse en la multitud y resistirse a ser un yo, el hombre se está negando a sí mismo.

Esto se debe enfatizar de la forma más decisiva posible, ética y existencialmente, especialmente en nuestro tiempo, cuyo mal particular y especial desmoralización consisten precisamente en que, disipado metafísica o éticamente, se quiere abolir lo que es fundamental para toda moralidad, para toda vida constructiva o religión —el individuo singular— y poner en su lugar la generación, u otra abstracción, definiciones sociales fantásticas, y similares. En cambio, es bastante fácil ver que “el singular” es el punto de vista del futuro hacia la salvación —cosa que la revolución mundial de 1848 ha hecho aún más clara y evidente—, al igual que “el singular” es también el camino a través del cual debe pasar la cristiandad.¹⁵³

Christen: idet Opdragelsen og eftersom Opdragelsen trykker paa mig, trykker jeg igjen paa Tiden, men Lærer er jeg ikke, kun Meddiscipel» [«And now I, the author, in my judgment what relation then do I have to the age? Am I perhaps "the apostle"? Abominable! I have never given occasion for such an idea; I am a poor, lowly human being. Am I then the teacher, the one who does the upbringing? No, not that either. I am the one who himself has been brought up, or the one whose authorship describes what it means to be brought up to become a Christian; just as the upbringing and accordingly as the upbringing puts pressure on me, I in turn put pressure on the age, but teacher I am not—only a fellow-pupil»] (SKS 16, 58 / PV, 78-79 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 109]).

¹⁵² Cf. COLLINS, James: *The Mind of Kierkegaard*, cit., p. 242 (tr. esp.: *El pensamiento de Kierkegaard*, cit., p. 259).

¹⁵³ «Dette maa <Og fortrinviis i vor Tid maatte og maa dette>, ethisk og existentielt, indskærpes saa afgjørende som muligt; fortrinviis i vor Tid, hvis specifikke Onde og særlige Demoralisation just er, metaphysisk eller ethisk udsvævende at ville afskaffe, hvad der er Grundvolden for al Sædelighed, Opbyggelse, Religieusitet „den Enkelte” og sætte Slægt, eet eller andet Abstraktum, phantastiske Selskabs-Bestemmelser <: D:> istedet, hvad Verdens-Omvæltningen i 1848 kun har gjort end tydeligere og aabenbarere, saa det allerede nu <temmelig let> sees, at „den Enkelte” er Fremtidens point de vue i Retning af Frelse, ligesom

A pesar de los sinsabores y quebraderos de cabeza que su tiempo le proporcionó, Kierkegaard agradece haber nacido en esa época, ya que gracias a ella ha podido adquirir un conocimiento tan profundo del hombre y ha llegado a descubrir la importancia del singular, que tal vez le hubiera pasado desapercibida en un momento histórico distinto, en un período que no requiriera con tal urgencia la defensa del individuo frente a la masa.

Tanto es así que afirma que nunca ha deseado vivir en otro tiempo: «El conocimiento del hombre, el conocimiento de la raza que estoy adquiriendo, no lo cambiaría por oro, y es justo lo que necesito para iluminar el cristianismo».¹⁵⁴

Esta situación lleva a Kierkegaard, en todas y cada una de sus obras, a dirigirse constantemente al singular: busca llegar aunque solo sea a uno de ellos, en lugar de dirigirse al gran público. El trabajo de reforma ha de empezar por la persona singular; solo así será efectivo. Más aún, ha de comenzar por la persona de cada uno, por la propia.

Pues —como asegura Kierkegaard— solo quien se dirige primero a sí mismo para tratar de vivir aquello que enseña, podrá luego ayudar a los demás.¹⁵⁵

3. Importancia y presencia en sus obras: continuidad y diferencias

3.1. La importancia del singular en su vida y su pensamiento

Una vez aquí —si las consideraciones anteriores reflejan la realidad, y de acuerdo con la gran mayoría de los estudiosos del tema, según veremos—, no es necesario añadir mucho para advertir la gran importancia que Kierkegaard otorgaba a esta categoría. Si alguna noción lo caracteriza, sin duda es esta. Él mismo lo afirma en numerosas ocasiones.

„den Enkelte” ogsaa er Gjennemgangen, gennem hvilken „Christenheden” skal» (*Pap. X⁵ B 244 / JP 2, 2021*).

¹⁵⁴ «Jeg kunde dog aldrig ønske mig en anden Tid at leve paa. Saadan Menneskekundskab, eller Kundskab til Slægten som jeg erhverver lader sig ikke opveie med Guld; og var just hvad jeg behøvede for at belyse Christendommen» (*Pap. VIII¹ A 454 / JP 1, 64*).

¹⁵⁵ Aunque lo contrario sea más cómodo y tentador: «Den Afvei ligger dog kun altfor nær, at ville reformere, opvække hele Verden—istedetfor sig selv, og er ret en Afvei for urolige Hoveder med megen Phantasie» [«The wrong way is much too close, wanting to reform, to arouse the whole world—instead of oneself, and this certainly is the wrong way for hotheads with a lot of imagination»] (*Pap. X¹ A 513 / JP 6, 6432*).

Valgan como botón de muestra, elegidas casi al azar entre muchas otras, estas palabras de *El punto de vista*:

Y esa categoría, «el singular», que era considerada como una ridiculez, la invención de una persona ridícula [...], yo no cambiaría el crédito de haber dado a conocer esa categoría en su momento por un reinado. Si la plebe es el Mal, si el caos es lo que nos amenaza, solo hay salvación en una cosa, en convertirse en singular, en el pensamiento de que «el singular» es una categoría esencial.¹⁵⁶

Kierkegaard era muy consciente de que, si estaba destinado a perdurar en la historia, lo sería gracias a la categoría del singular. «A esta categoría está ligada por completo mi posible importancia histórica».¹⁵⁷ De hecho, sabe que solo después de su muerte se le valorará, como ocurre con aquellos que no se limitan a hablar y teorizar sino que pretenden mover a los demás a modificar su conducta: son como esos fastidiosos moscardones que revolotean alrededor de uno, incansablemente. Molestos e incómodos en vida, no se les presta atención hasta que mueren.

Mas ese tardío reconocimiento no derivará de la calidad de sus obras literarias —piensa él—, sino de haber dado a conocer la categoría del singular:

... si esta categoría era justa y acertada, si di en el blanco, si comprendí bien que esta era mi tarea —por cierto que ni alegre, ni cómoda, ni estimulante—, si eso me es concedido aun a costa de inenarrables sufrimientos íntimos, entonces yo permaneceré y mis obras literarias conmigo.¹⁵⁸

Por eso Kierkegaard se toma tantas molestias en hacerlo bien. No quiere ser chapucero ni buscar adeptos aquí en la tierra, ya que entonces negaría con su vida lo que predica con su palabra. No pretende triunfar en este mundo; más bien al contrario, sabe que vivir de acuerdo con esta categoría supone fatiga, sacrificio, incomprensión y soledad. Si no fuera así, si se rodeara de seguidores, lo visible sería de nuevo la multitud, y se olvidaría al individuo.¹⁵⁹

¹⁵⁶ «Og hiin Categorien „den Enkelte“, der blev anset for sær og Særhedens Opfindelse [...], jeg bytter ikke det i sin Tid at have bragt den afgjørende frem, det bytter jeg ikke for et Kongerige. Er Mængden det Onde, er Chaos det, der truer: saa er der kun Frelse i Eet, at blive den Enkelte, den frelsende Tanke: hiin Enkelte» (SKS 16, 49 / PV, 68-69 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 94]).

¹⁵⁷ «Til den Kategorie er min mulige <historiske> Betydning ubetinget knyttet» (Pap. VIII¹ A 482 / JP 2, 2004).

¹⁵⁸ «Men var denne Kategorie rigtig, var Det med denne Kategorie i sin Orden, saa jeg her rigtigt, forstod jeg rigtigt, at dette var min, om end ingenlunde lystelige, eller magelige eller taknemlige Opgave, forundtes dette mig, om end i inderlige Lidelser, som de vistnok sjældent opleves, om end i udvortes Opoffrelser, hvilke der ikke alle Dage er et Menneske, der er villig til at gjøre: saa staaer jeg, og mine Skrifter med mig» (Pap. VIII¹ A 482 / JP 2, 2004).

¹⁵⁹ Cf. Pap. VIII¹ A 124 / JP 5, 6006.

En ocasiones, la carga que Kierkegaard ha puesto sobre sus espaldas¹⁶⁰ se le hace tan pesada que, si no fuera por la suma importancia que reviste, abandonaría la lucha. Pero no se siente legitimado para hacerlo, porque para él, como pensador, el asunto del singular es «lo más decisivo».¹⁶¹ Como pensador y como persona. Pues cualquier hombre que quiera vivir como tal, haciendo honor a su espíritu, todo aquel que no reniegue de sí mismo y trate de comportarse de acuerdo a lo más propiamente humano, deberá hacerse consciente de su singularidad y vivir conforme a ella.

Esta categoría es también el único punto desde el que cabe atacar al Sistema y a la filosofía hegeliana, imperantes en la época. Como anticipo, es imposible derrotar al Sistema desde dentro de él; pero fuera solo hay un punto desde el que pueda hacerse: el individuo singular, *den Enkelte*.

Y es decisivo, además, para el cristianismo. Lo cual resulta crucial para un escritor religioso, cuya misión es servir a la causa del cristianismo.

También son muchos los párrafos de sus escritos que dedica a este tema, y vigorosas y múltiples las frases con que afirma, tajantemente, que el singular es la clave para aquellos que quieran ser cristianos: «con esta categoría la causa del cristianismo se mantiene o se cae».¹⁶²

Así pues, «la categoría del individuo singular (*den Enkelte*) fue la categoría central de la vida y el pensamiento de Kierkegaard; constituyó, para él, “el mismo principio del Cristianismo” y “la única idea” que contenía esencialmente todo su pensamiento».¹⁶³

¹⁶⁰ Que Dios le ha puesto, sería más acertado decir. Pues Kierkegaard considera que no está sino cumpliendo la voluntad divina.

¹⁶¹ «Dersom nu dette med „hiin Enkelte” var for mig en Ubetydelighed, saa kunde jeg jo lade det falde bort, skulde ogsaa med Fornøielse gjøre det, og skee Skam, hvis jeg ikke med største Forekommenhed var villig dertil. Men dette er ingenlunde Tilfældet; for mig, ikke personligt, men som Tænker, er dette om den Enkelte det meest Afgjørende» [«Now, if this matter of *that single individual* were a triviality to me, I could, of course, drop it—indeed, do it with pleasure, and shame on me if I was not willing to do it most courteously. But this is by no means the case. To me, not personally but as a thinker, this matter of the single individual is the most decisive»] (SKS 16, 94 / PV, 113-114 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 164]).

¹⁶² «„Den Enkelte”; med den Categorier staaer og falder Christendommens Sag» (SKS 16, 102 / PV, 122 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 177]). Cf. también *Pap. VIII*¹ A 125 / JP 2, 1998.

¹⁶³ «The category of the single individual (*den Enkelte*) was the central category of Kierkegaard's life and thought, constituting for him “the very principle of Christianity” and “the one single idea” that essentially contains his whole thought» (WALSH, Sylvia: *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*. Oxford — New York: Oxford University Press, 2009, p. 2). Cf. *Pap X*⁵ B 117 / JP 2, 2033.

3.2. Presencia en las obras pseudónimas y en las edificantes

De las más de veinte obras que Kierkegaard publicó en vida, casi la mitad¹⁶⁴ están dedicadas expresamente «a mi lector» (*min Læser*), «a ese singular» (*hiin Enkelte*)... Y en la mayoría de ellas, de un modo u otro, figura el tema de la singularidad. No es de extrañar, por tanto, que algunos autores hayan considerado que la de la singularidad es *su* categoría, la de Kierkegaard: hay motivos más que suficientes para hacerlo.

Por poner solo algún ejemplo, transcribo las palabras de dos de las obras de Kierkegaard, que muestran claramente que siempre las escribía para el individuo singular, que intentaba llegar a cada persona en particular —al menos a una—, y no a un público abstracto.

En el discurso elaborado con ocasión de una confesión, apela al lector para que, en solitario, busque en el interior de sí mismo mientras lee —o “escucha”, pues de acuerdo con su condición de discurso, Kierkegaard lo denomina a veces “su oyente”—, de modo que las palabras que le dirige hagan mella en su alma:

De hecho, es como si este discurso no preguntara por generalidades, sino que más bien se dirige a ti como singular. O, todavía mejor, mi oyente, es como si tú indagaras sobre si posees esta conciencia, si estás contemplando el motivo de este discurso. En el mundo, la turba está ruidosamente atareada. Unos causan estrépito porque encabezan la multitud, la mayoría porque la integran como sus miembros. Pero Aquel que todo lo conoce, que todo lo observa, no desea las multitudes. Desea al singular; únicamente estará en relación con el singular sin que le importen grados elevados o humildes, si es distinguido o desdichado.¹⁶⁵

También esta introducción a los dos discursos edificantes de 1843, redactada en tono poético, revela con vigor la intención de Kierkegaard y el fin que persigue con sus escritos:

Pese a que este pequeño libro [...] solo desea ser lo que es, algo superfluo, y solo le apetece permanecer en las sombras, como si se escondiera, no por eso me despedí de él sin dejar de abrigar una esperanza un tanto aventurada. Suponiendo que, al ser publicado, iniciaría de alguna manera y en sentido figurado un viaje, dejé que mis ojos lo siguieran durante un rato. Pude ver entonces que iba por caminos solita-

¹⁶⁴ Concretamente la mayoría de los que él denomina “discursos edificantes”, que son, a mi entender, donde de modo más puro y directo expone su pensamiento.

¹⁶⁵ «Dog maa der spørges netop om denne Bevidsthed, ligesom Talen jo ikke spørger i Almindelighed, men spørger Dig som Enkelt, eller rettere, Du spørger Dig selv netop derom, m. T., om denne Bevidsthed er i Dig hvis Du ret levende tænker Talens Anledning. Thi udenfor støier Mængden, Een støier ved at være i Spidsen for Mængden, de Fleste ved at være med i Mængden; men den Alvidende, skjøndt han dog vel trods Nogen kan holde Oversigten, vil ikke Mængden, han vil den Enkelte, kun med den Enkelte vil han indlade sig, *ligegyldigt* enten den Enkelte er den Høie eller den Ringe, den Udmærkede eller den Elendige» (*SKS 8*, 227 / *UDVS*, 127 [tr. esp.: *La pureza de corazón es querer una sola cosa*, cit., pp. 209-210]).

rios, o solitario por caminos populosos. Al cabo de algún que otro malentendido, tras haber sido engañado por alguna vaga semejanza, dio finalmente con ese singular que yo, con alegría y gratitud, llamo *mi* lector, aquel al que busca y al que, por así decirlo, extiende sus brazos [...]. Suponiendo, por el contrario, que al ser publicado se quedaría propiamente quieto, sin moverse de su sitio, dejé que mis ojos se posaran en él durante un rato. Allí estaba, como una florecilla insignificante oculta en el gran bosque, que nadie busca ni en función de su ornato, ni de su aroma, ni como alimento. Pero entonces vi también, o creí ver, que ese pájaro que yo llamo *mi* lector puso de súbito los ojos en ella, se lanzó en vuelo, la recogió y se la llevó. Y, habiendo visto esto, ya no vi más.¹⁶⁶

Prólogos y dedicatorias similares aparecen en todos los discursos edificantes. Y no solo para referirse al receptor de sus obras. La categoría del singular empapa el contenido de estas y se muestra central en la mayoría de ellas. Pero no en todas tiene el mismo alcance, pues en las obras pseudónimas da al término “singular” un significado diferente del que le asigna en las que firma con su nombre.

En *El punto de vista* expone, sucintamente, en qué consiste esta discrepancia:

En todos los trabajos firmados con pseudónimo, este tema del “singular” se pone en evidencia de una forma o de otra; pero allí el singular es predominantemente el individuo preeminente en sentido estético, la persona distinguida, etc. En cada uno de mis trabajos edificantes, el tema del “singular” aparece, y lo más oficialmente posible; pero aquí lo singular es lo que cada hombre es o puede ser [...]. Pero este doble significado es precisamente la dialéctica del “singular”. “El singular” puede significar al único y exclusivo, y el “singular” puede significar cada hombre.¹⁶⁷

¹⁶⁶ «Uagtet denne lille Bog [...] kun ønsker at være, hvad den er, en Overflødighed, og kun begjærer at forblive i det Skjulte, som den blev til i Dølgemaal, har jeg dog ikke taget Afskeed med den uden et næsten eventyrligt Haab. Forsaavidt den, ved at udgives, i uegentlig Forstand paa en Maade tiltræder en Vandring, lod jeg en liden Stund mit Øie følge den. Jeg saae da, hvorledes den gik sin Gang ad eensomme Veie eller eensom ad de alfare. Efter en og anden lille Misforstaaelse, idet den blev bedraget af en flygtig Lighed, traf den endelig hiin Enkelte, hvem jeg med Glæde og Taknemmelighed kalder *min* Læser, hiin Enkelte, hvem den søger, efter hvem den ligesom udstrækker sine Arme [...]. Forsaavidt den derimod, ved at udgives, i egentligere Forstand forbliver i Stilhed, uden at komme af stedet, lod jeg en liden Stund mit Øie hvile paa den. Den stod da der som en ubetydelig lille Blomst, i Skjul af den store Skov, hverken søgt formedelst sin Pragt eller sin Duft eller sin Næring. Men jeg saae da ogsaa, eller troede at see, hvorledes den Fugl, som jeg kalder *min* Læser, pludselig fik Øie paa den, kastede sig ned paa sin Vinge, plukkede den af, tog den til sig. Og da jeg havde seet dette, saae jeg ikke Mere» (SKS 5, 13 / EUD, 5 [tr. esp.: *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Escritos Søren Kierkegaard, vol. 5. Editado y traducido por Darío González. Madrid: Trotta, 2010, p. 29]).

¹⁶⁷ «I ethvert af de pseudonyme Skrifter forekommer paa een eller anden Maade dette om den Enkelte; men der er overveiende den Enkelte den, æsthetisk bestemt, i eminent Forstand Enkelte, de Udmærkede o. D. I ethvert af mine opbyggelige Skrifter forekommer, og saa officielt som muligt, dette om „den Enkelte”; men der er den Enkelte hvad ethvert Menneske er eller kan være. [...] Men dette Dobbelt er netop „den Enkeltes” Dialektik. „Den Enkelte” kan betyde den Eneste af Alle, og „den Enkelte” kan betyde Enhver» (SKS 16, 95 / PV, 115 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 166]).

Quizá la primera imagen que acude a nuestra mente cuando oímos hablar de “un individuo singular” es la de alguien *distinto*, peculiar, que se sale de lo normal, que se separa del resto, ya sea por sus extravagancias más bien negativas o, por el contrario, por la pericia y originalidad en alguna virtud o destreza. En este sentido, sería imposible que todas las personas fueran singulares, también porque entonces —al ser común a todos— dejaría de percibirse dicha singularidad, convirtiéndose en lo *normal*.

Sin embargo, de lo dicho hasta ahora se desprende que Kierkegaard anima a *todas* las personas —a cada una— a ser singulares. Recordemos las palabras que citaba al comienzo del apartado anterior: «“El singular” es la categoría a través de la cual, respecto de la religión, esta época, toda la historia, la raza humana, debe pasar. [...] mi misión era, como humilde criado [...], provocar, invitar si era posible, atraer a la mayoría a que pasara a través de este desfiladero de “el singular”».

Parecería esta una de las tantas paradojas que, cual hilos de una trama, se entretejen en la obra y la vida de Kierkegaard... si no se tuviera en cuenta el segundo sentido que Kierkegaard da a esa categoría.

Pues, ateniéndonos al primer significado, términos como el de “raza” o “mayoría” —a la que Kierkegaard quiere hacer pasar por el desfiladero— se presentan a nuestro entendimiento como opuestos al de “individuo singular”. Pero él mismo nos advierte que está jugando con la *dialéctica del singular*, con un doble sentido para esa palabra. En sus obras estéticas aparece el individuo como alguien excepcional, que se sitúa a sí mismo por encima de los demás y, consecuentemente, asequible solo para unos pocos; en las religiosas, por el contrario, el individuo significa lo que todo hombre puede y debe ser, alguien que se torna consciente de su propia singularidad y aspira a proseguir el movimiento singularizador al que esa conciencia lo invita.¹⁶⁸

Comentaba antes que tanto la vida como la obra de Kierkegaard, siguen un camino que va del público al singular. Y que, en este trayecto, conforme se acerca a lo religioso,¹⁶⁹ dicha categoría va adquiriendo su sentido más propio, hasta despojarse de las connotaciones estéticas. Repasando estas obras, se advierte que al hablar del individuo singular se refiere más bien al héroe, al genio, a la persona que, por sus habilidades o acciones, destaca por encima de las demás «y permite que los indivi-

¹⁶⁸ Además de la cita precedente, cf. SKS 8, 87-88 / TA, 92 (tr. esp.: *La época presente*, cit., p. 75).

¹⁶⁹ De nuevo, esto no en un sentido temporal, ya que las obras religiosas, y también la categoría del singular como tal, estuvieron presentes desde el principio de su producción escrita.

duos subordinados se agrupen en torno al que los representa». ¹⁷⁰ En las religiosas, en cambio, deja muy claro que el verdadero *Enkelte* es todo aquel que vive consciente de ser un individuo, sabedor también de su eterna responsabilidad frente a Dios. ¹⁷¹

Este segundo término de la dialéctica es la clave sobre la que pivota el pensamiento de Kierkegaard, y es también el sentido del singular que analizaré en este trabajo.

¹⁷⁰ «... og lader de underordnede Individualiteter slutte sig grupperende om Repræsentanten» (SKS 8, 85 / TA, 89 [tr. esp.: *La época presente*, cit., p. 71]).

¹⁷¹ Cf. SKS 8, 236/ UDVS, 137 (tr. esp.: *La pureza de corazón es querer una sola cosa*, cit., pp. 222-223).

III. “Den Enkelte”

Este capítulo se adentra ya en el núcleo del pensamiento de Kierkegaard, con la intención de estudiar qué significado otorga a la noción de “singular” y qué implica dicha realidad. Por más que lo busquemos, no lo encontraremos en Kierkegaard sistematizado en forma alguna: iría contra el estilo de quien se declara enemigo acérrimo de los sistemas. Por eso, aun a riesgo de traicionar su espíritu, he intentado entresacar de su extensa obra todas las enseñanzas referidas al singular; tarea esta nada fácil, puesto que dicha realidad-noción recorre de parte a parte las numerosas páginas que escribió, pero que considero necesaria para poder desplegar, si no un sistema, al menos y en lo posible, una exposición orgánica, clara y completa.

Al mismo tiempo, iré relacionando someramente la concepción de Kierkegaard con la metafísica de Aristóteles y, más en particular, de Tomás de Aquino, viendo de qué forma se complementan y apoyan entre sí, al engarzar de modo armónico esos dos aspectos de la verdad: objetivo y subjetivo, en términos kierkegaardianos.

Se trata de tareas distintas y complementarias. En efecto, en este trayecto, el papel principal de la metafísica consistirá en retroceder en busca del fundamento de esa verdad, mientras que, de la mano de Kierkegaard, alcanzaremos las valiosas conclusiones que de esta se desprenden y que llegan de modo directo hasta la vida personal de cada ser humano.

La fusión enriquecedora de ambas perspectivas otorgará nuevo rigor y alcance a los aspectos vitales que Kierkegaard pone de relieve, que se mostrarán ahora como anclados y cimentados en la metafísica del ser, siempre con la mira puesta en esa persona *íntegra*, de la que hablaba ya

en el primer capítulo. Y siempre también, como anunciaba en la *Introducción*, haciendo que sea el pensamiento de Kierkegaard el que marque las líneas maestras y la dirección de mis reflexiones, que, en su caso, vendrán apoyadas y esclarecidas por las alusiones a la metafísica.

1. La dialéctica del singular

El estilo de comunicación de Kierkegaard y su falta de sistematicidad presentan, por lo menos, una ventaja: la de componer, quizá, el modo más adecuado de expresar una realidad que tampoco es en modo alguno sistemática, sino compleja, rica y variada; en una palabra: viva... y con una vida desbordante y llena de matices.

Lo cual me lleva a otra consideración: cuanto más excelsa sea la realidad de la que tratamos —la persona humana, en este caso—, mayores irán siendo su complejidad y su unidad; mayor, por tanto, la relación entre todos los aspectos de dicha realidad; y mayor la dificultad para expresarlos analíticamente, ya que unos dependen de otros y se encuentran ligados entre sí de múltiples formas.

Resulta muy difícil separar las hebras de un pensamiento en el que unas ideas remiten a otras constantemente y todas se encuentran interconectadas... al igual que ocurre en la realidad a la que se refieren. Aun así, intentaré reducir las repeticiones al mínimo, tratando de manera sucinta algunas cuestiones en las que luego haré hincapié, para desarrollarlas con más hondura.

1.1. La falsa singularidad del esteta

Un posible modo de aproximarse a esta noción del “verdadero singular” en el pensamiento de Kierkegaard es explicar antes en qué *no* consiste ser un singular (en sentido religioso), contraponiéndolo al primer término de la dialéctica del singular: el individuo estético.

Realizar, pues, un rápido bosquejo del esteta puede ayudarnos a apreciar más claramente, por contraste, lo que implica la auténtica singularidad.

Quizás quien mejor encarne el modo de ser de este primer tipo de individuo sea *A*, el autor de los ensayos que forman la parte inicial de *O lo uno o lo otro*, y en quien Kierkegaard vuelca las características e ideales de la estética romántica.¹

¹ Cf. SKS 2 / EO1 (tr. esp.: *O lo uno o lo otro: Un fragmento de vida I*, cit.).

El rasgo predominante de este personaje es que prácticamente toda su vida gira en torno al placer: su búsqueda y disfrute es el objetivo sobresaliente de todos sus actos. Y es que ese es el mejor modo de vencer el vacío, el aburrimiento y el tedio que, según él, componen la esencia de este mundo. «Los dioses se aburrían y por ello crearon a los hombres. Adán se aburría porque estaba solo y por ello fue creada Eva. En ese instante entró el tedio en el mundo y en él fue creciendo exactamente en la misma medida en que crecía la población», exclama A.² La única forma de escapar de ese hastío vital es saltar continuamente de un goce a otro, sin siquiera demorarse demasiado en ellos, para evitar que se vuelvan monótonos o repetitivos.

Esto provoca, entre otros efectos, que el esteta se preocupe únicamente por el momento actual: vive en el presente, sin prestar la más mínima atención ni al pasado ni al futuro. Y, «sin tal temporalización, el yo permanece dentro de una cadena sin fin de momentos presentes, sin ninguna posibilidad por tanto de volverse un yo responsable con un sentido del pasado histórico y una posibilidad de futuro».³

La vida del individuo estético pierde así la imprescindible profundidad de la persona madura; pero abandona también toda continuidad, dejada al vaivén de los estados de ánimo,⁴ carente de un *telos* que unifique su vida y le sirva como criterio para dirigir sus acciones.

Motivado solamente por la consecución del placer, no tiene otra razón para elegir más allá del interés y el deseo: «el deseo de maximizar el propio placer y de evitar el aburrimiento, y también perseguir, si uno está en disposición de hacerlo, aquello que capta nuestro interés en cada momento».⁵

² «Guderne kjedede sig, derfor skabte de Menneskene. Adam kjedede sig, fordi han var alene, derfor skabtes Eva. Fra det Øieblik af kom Kjedsommeligheden ind i Verden, og voxede i Størrelse paa det Nøiagtigste alt eftersom Folkemængden voxede» [«The gods were bored; therefore they created human beings. Adam was bored because he was alone; therefore Eve was created. Since that moment, boredom entered the world and grew in quantity in exact proportion to the growth of population»] (SKS 2, 276 / EO1, 286 [tr. esp.: *O lo uno o lo otro: Un fragmento de vida I*, cit., p. 294]).

³ «Without such temporalization, a self remains within an endless string of present moments, thus lacking any possibility of becoming a responsible self with a sense of past history and future possibility» (JOTHEN, Peder: *Kierkegaard, Aesthetics and Selfhood*, cit., p. 17).

⁴ Cf. SKS 1, 319 / CI, 284 (tr. esp.: *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*. Escritos Søren Kierkegaard, vol. 1. Editado por Rafael Larrañeta, Darío González y Begonya Saez Tajafuerce. Traducido por Darío González y Begonya Saez Tajafuerce. Madrid: Trotta, 2000, p. 305).

⁵ HARTSHORNE, M. Holmes: *Kierkegaard, Godly Deceiver*, cit., p. 17 (tr. esp.: *Kierkegaard, el divino burlador*, cit., p. 53).

De ahí que el esteta evite cualquier tipo de compromiso que suponga una responsabilidad y una carga: coartaría su “libertad” y equivaldría a caer en la rutina, en la repetición monótona... con su consiguiente dosis de aburrimiento. Aspectos tan propios del hombre ético como el matrimonio, la amistad o el trabajo no revisten, por tanto, ningún interés para él.⁶

Se hunde así el individuo estético en la más absoluta arbitrariedad. Para él, la realidad carece de consistencia: no es punto de anclaje al que mantenerse unido, sino que vive totalmente desconectado de ella.

Como consecuencia, y en parte también como causa, el mundo en el que se mueve es el de la posibilidad, el de la imaginación, más que el de la actualidad. Lo explica Jøthen, contraponiendo repetidamente los dos tipos de existencia:

La existencia ética, la cual exige que nos percatemos y seamos conscientes de nuestras propias limitaciones y responsabilidades, no es interesante para el seductor. Ser ético es aburrido, demanda una constante y repetida responsabilidad hacia los otros, que limita nuestras responsabilidades y nuestros actos. En cambio, poetizar es existir a través de la posibilidad imaginativa, de modo que no hay compromisos, y la temporalidad no está en tensión en ningún momento con las consecuencias de nuestras acciones pasadas; todo reside en la imaginación y en el presente de la fantasía. Las verdades morales y religiosas contienen normas que establecen expectativas e ideales para el comportamiento y la formación del yo, los cuales ponen una carga en la persona, que de este modo destruye una vida fácil e irreflexiva. En cambio, la vida se torna interesante cuando está llena de momentos inconexos, al vivirla solo dentro de la posibilidad imaginativa, porque no se está atrapado por las fronteras de las exigencias y responsabilidades éticas o religiosas.⁷

Además, el esteta es únicamente capaz de ver lo que le rodea —ya se trate de cosas, situaciones o personas— en conexión “valorativa” consigo mismo, es decir, en tanto que objeto de beneficio y placer. Lo único absoluto para él es su propio yo, pero un yo —por decirlo de algún modo— des-substanciado, carente de densidad interior, volcado tan solo hacia lo que pueda distraerle y provocar una y otra vez su goce.

⁶ Cf. la segunda parte de *O lo uno o lo otro*, en la que B responde a A.

⁷ «Ethical existence, which demands a conscience and an awareness of one's limitations and responsibilities, is not interesting for the seducer. Being ethical is boring, demanding a constant and repeated responsibility to others that limits one's possible choices and actions. Instead, to poeticize is to exist through imaginative possibility such that no commitments are made, and temporality is constantly never fraught with the consequences of past choices; everything resides in the imagination and the presentness of fantasy. Moral and religious truths contain norms that establish expectations and ideals for behavior and self-formation, all of which place a burden on a person that thereby destroys an easy, unreflective life. Instead, full of disconnected moments, living within mere imaginative possibility, life is interesting, for one is not trapped by the boundaries of ethical or religious demands and responsibilities» (JØTHEN, Peder: *Kierkegaard, Aesthetics and Selfhood*, cit., pp. 14-15).

Y desde tal planteamiento, para lograr ese placer continuo, para conseguir vencer al tedio, el individuo estético tiene que transformarse en el centro absoluto, al que todo lo demás se refiere:

... se asume como Yo absoluto frente a un mundo caduco y tedioso en el que se mueven hombres que han errado en su comprensión del mundo al revestir a ese mundo de una seriedad exagerada. El Esteta A. llega a concluir, tras muchos rodeos, que la finalidad del hombre en la tierra es la de entretenerse haciendo de sí mismo una obra de arte. Esto es, negando toda forma de relación con la realidad que no sea la impuesta por un yo entendido como lo absoluto.⁸

Así pues, el individuo singular en el estadio estético, desvinculado de toda realidad —también de la suya propia, entendida en su sentido más denso y hondo—, debe crearse a sí mismo desde cero.⁹ Sin embargo, no todo el mundo es capaz de esto, no todos pueden hacer de sí una obra de arte...

De ahí, como afirmaba antes, que semejante tarea se encuentre reservada solo a unos pocos, que se van configurando a sí mismos como alguien excepcional (externa y superficialmente excepcional, cabría añadir, como sin mucha dificultad puede advertirse).¹⁰

La finalidad del esteta «es hacerse una excepción en el mundo. Todos se vinculan al mundo de alguna manera, él no, y en esa falta de vínculos, en la variación constante radica su principal diferencia con ellos».¹¹

Precisamente esa discrepancia, ese verse superior al resto, le lleva a considerar a los otros como un simple medio o instrumento para su placer.

⁸ PEÑA ARROYATE, Alejandro: "Søren Kierkegaard. La melancolía como fundamento de la existencia ética"; en *Metafísica y Persona*, año 6, núm. 12. México D.F.: Universidad de Málaga — UPAEP, 2014, p. 96.

⁹ Este es precisamente uno de los aspectos del Romanticismo que Kierkegaard critica. Como dice Habbard: «The second part of *On the concept of irony*, quite logically, then goes on to destroy the whole idealist position of the I as transcendental foundation, and its corollary, the Romantic's claim to accomplish the impossible movement of the absolute beginning. They attempted to be there at the origin, in the mistaken belief that the ex nihilo is possible for a human conscience as it is for God. The mistake of modern irony, Kierkegaard holds, is the over inflation of the I, which thinks of itself as a potency, as a positive power of poetically creating oneself [...]. The individual who poetically wants to create or invent himself is a common object of Kierkegaard's criticism, as a fundamental mis-apprehension about the type of beings we are and what existence is about» (HABBARD, Christine: "Kierkegaard's Concept of Irony and the Philosophical Issue of the Beginning"; in *Kierkegaard Studies Yearbook 2009*. Edited by Heiko Schulz, Jon Stewart and Karl Verstryng. Berlin — New York: de Gruyter, 2009, pp. 274-275).

¹⁰ En el ensayo *La rotación de los cultivos*, escribe Kierkegaard sobre la vida práctica de aquel que desea hacerse a sí mismo como obra de arte. Cf. SKS 2, 275-289 / EO1, 281-300 (tr. esp.: *O lo uno o lo otro: Un fragmento de vida I*, cit., pp. 289-307).

¹¹ PEÑA ARROYATE, Alejandro: "Søren Kierkegaard. La melancolía como fundamento de la existencia ética", cit., p. 111.

Para superar el tedio que le produce la vida, el individuo estético necesita situarse al margen y por encima de los demás. Como diría Novalis, tiene que romantizar el mundo, potenciarlo, «dándole a lo corriente un sentido superior, a lo vulgar un aspecto misterioso, a lo conocido la dignidad de lo desconocido, a lo finito una apariencia infinita». ¹²

Y justamente eso le lleva a aislarse del resto, construyendo su propio y exclusivo entorno:

... puesto que no está dispuesto a formarse a sí mismo para adaptarse al entorno, es el entorno el que debe formarse de acuerdo con él, es decir, no solo se poetiza a sí mismo, sino que *poetiza también el mundo que lo rodea*. El ironista permanece orgullosamente encerrado en sí mismo y hace que las personas vayan pasando, como los animales ante Adán, sin hallar compañía para sí. De esta manera, está siempre en conflicto con la realidad a la que pertenece. Por eso es importante para él *suspender* el principio constitutivo de la realidad, aquello que la ordena y la sostiene, *i.e.* la *moral* y la *eticidad*. ¹³

En conclusión, el individuo estético es una persona que, desgajada de la *realidad* propia y ajena, se ve a sí mismo y ve el mundo como desde fuera, comportándose ante él como mero espectador, sin involucrarse en modo alguno. Se encuentra, por tanto, solo, aislado, pues se sitúa por encima de los que le rodean, debido a sus talentos sobresalientes, que le permiten percibir la vida de modo distinto al resto de las personas, construyéndose a sí mismo como una obra de arte: sin atenerse ni a su propia realidad —con las exigencias que esta comporta— ni a la realidad del mundo, sino usándolo únicamente en su propio beneficio.

Su singularización, por tanto, tiene bastante semejanza con algunas de las actitudes actuales que señalaba al comienzo de mi escrito —la singularidad del “extravagante”, podríamos llamarla—, por cuanto fundamentada y compuesta casi exclusivamente de rasgos externos, que no inciden en el núcleo de su ser; y, por otro lado, se acerca asimismo a la existencia del animal, pues tampoco este goza de biografía: tampoco él tiene un “hilo de oro” que dé continuidad a su vida, sino

¹² NOVALIS: *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. Band 2: Das philosophisch-theoretische Werk*. 2. Aufl. München — Wien: Carl Hanser Verlag, 2005, p. 334 (tr. esp.: *Escritos escogidos*. Edición. Traducido por Ernst-Edmund Keil y Jenaro Talens. 4ª ed. Madrid: Visor Libros, 2014, p. 112).

¹³ «... da det ikke er hans Leilighed at danne sig selv saaledes, at han passer ind i Omgivelserne, saa maae Omgivelserne dannes efter ham, det er, han digter ikke blot sig selv, men han digter ogsaa sin Omverden. Ironikeren staaer stolt indesluttet i sig selv, han lader Menneskene, ligesom Adam lod Dyrene, passere sig forbi og finder ikke Selskab for sig. Herved kommer han nu bestandig i Collision med den Virkelighed, han tilhører. Det bliver ham derfor af Vigtighed at suspendere det, der er det Constituerende i Virkeligheden, det som ordner og bærer den ɔ: *Moral og Sædelighed*» (SKS 1, 318 / CI, 283 [tr. esp.: *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, cit., pp. 304-305]).

que responde de manera puntual e inconexa a las inconexas solicitudes del momento.

Se trata de nuevo de una paradoja, no de una contradicción: en la misma medida en que la transformación del esteta es más bien externa, no roza el núcleo de su ser, que resulta por eso no-singularizado, por lo que equivale al de todos los demás seres humanos en sus mismas circunstancias: la diversidad externa esconde una uniformidad de fondo análoga a la de los animales brutos.

El verdadero singular —en el sentido más profundo del término y con el significado preciso que Kierkegaard le otorga— también tiene que hacerse a sí mismo, pero *seriamente*: la formación de su propio yo y de su singularidad es la tarea que le ha sido asignada.

Y ese forjarse a sí mismo, a diferencia del individuo estético, no es absoluto ni se encuentra des-ligado de la realidad. Surge de la propia consistencia del ser humano. Por lo mismo, el singular no ve en los que lo circundan únicamente instrumentos de placer, sino que es capaz de descubrir en cada uno de ellos un bien absoluto: los advierte tan singulares como él y, por tanto, ha de tratarlos como tales.

Según explica Malantschuk, también el individuo singular se aísla del resto, pero para poder situarse en solitario delante de Dios... lo cual le llevará a continuación a volverse de nuevo hacia los otros.¹⁴

Con otras palabras, se separa de los demás para poder crecer hacia dentro, cultivar su singularidad interior más íntima, y relacionarse entonces con ellos de manera acorde a la dignidad propia y de cuantos con él tratan.

A lo largo de la tesis iré examinando con más detalle y profundidad este segundo significado del singular, verdadero centro del pensamiento de Kierkegaard,¹⁵ y desgranando las afirmaciones que, de manera muy rápida y somera, recogen los párrafos precedentes: que ser un singular es constitutivo —y exclusivo, añadiré— de toda persona (lo que resta del cap. III); que esto se debe al hecho de que el hombre es espiri-

¹⁴ Cf. MALANTSCHUK, Gregor: *Fra Individ til den Enkelte*, cit., pp. 114-115 (Engl. tr.: *Kierkegaard's Concept of Existence*, cit., pp. 109-110).

Corroborando esta idea, afirma Westphal que Kierkegaard y sus pseudónimos «view the self as essentially relational, first to God and then to neighbor» (WESTPHAL, Merold: *Becoming a Self*. West Lafayette (IN): Purdue University Press, 1996).

¹⁵ Aunque Nietzsche, frente a Hegel, hace también mucho hincapié en la necesidad de recuperar al individuo singular frente al colectivo, el sentido que daría él a este término sería más bien el que Kierkegaard reserva para el hombre estético, y no el religioso, que es el que Kierkegaard pretende rescatar.

tual (cap. IV); que tal singularidad solo es posible cuando uno se sitúa delante de Dios (cap. V); que el hombre tiene que hacerse a sí mismo, por lo que no le basta con *ser* un singular, sino que tiene que *llegar a serlo* (cap. VI); y, por último, que dicha singularidad no equivale a un individualismo cerrado, sino que ha de ser la base de una sociedad verdaderamente humana (cap. VII).

Por ahora, me limitaré a concluir que mientras que el término “singular”, tal como Kierkegaard lo usa en sus obras estéticas, es exclusivo de unos pocos, el otro polo de la dialéctica —ser un singular en sentido religioso— es, por el contrario, constitutivo de toda persona.¹⁶ Por eso afirma Kierkegaard que «el punto de partida de los pseudónimos está continuamente en las diferencias; el punto de partida de los discursos edificantes está en lo universalmente humano».¹⁷

Sin embargo, aunque el propio Kierkegaard asegura que reserva para los escritos estéticos el primer significado de “singular”, mientras que el genuino sentido aparece solo en las obras religiosas, me parece acertada la matización de Ferreira, quien afirma que, en cierto modo, este doble significado está también presente y es operativo en los propios discursos edificantes.¹⁸ Porque lo universalmente humano, para Kierkegaard, es *cada hombre singular*, aunque asumido con hondura y seriedad, como venimos diciendo.¹⁹ Por eso, tener como punto de partida lo que es propio de todo hombre, no significa anular las diferencias entre ellos, sino más bien aumentarlas, en la medida en que cada quien va siendo más y más él mismo: «cada uno de nosotros es ser humano y luego [por tanto] es, a su vez, eso distinto que él en particular es»,²⁰ escribe Kierkegaard.

1.2. El singular entre los singulares

En cualquier caso, cuanto estoy resumiendo no constituye una isla en el planteamiento kierkegaardiano, sino que se encuentra ligado a

¹⁶ Y precisamente por eso, porque ser un singular corresponde a todo varón y mujer, puede un estudio del ser de la persona arrojar algo más de luz sobre dicha singularidad.

¹⁷ «Pseudonymernes Udgangspunkt er nemlig bestandigt i Differentserne—de opbyggelige Talers er i det Almene-Msklige» (*Pap. VIII² B 192*).

¹⁸ Cf. FERREIRA, Jamie: “Asymmetry and Self-Love: The Challenge to Reciprocity and Equality”; in *Kierkegaard Studies Yearbook 1998*. Edited by N.J. Cappelørn and H. Deuser. Berlin — New York: de Gruyter, 1998, p. 3.

¹⁹ Cf. *Pap. IV C 76 / JP 1, 43*.

²⁰ «Enhver af os er Mennesker og er saa igjen det Forskjellige, han særligen er» (*SKS 9, 143 / WL, 141* [tr. esp.: *Las obras del amor*. Traducido por Demetrio Gutiérrez Rivero. 2ª ed. Salamanca: Sígueme, 2006, p. 176]).

las tesis capitales de su visión de lo real, como es fácil colegir por cuanto consideramos en los capítulos precedentes.

En particular, cuando aborda la doctrina del "singular", Kierkegaard parte de una premisa, básica en su pensamiento: que todo lo que existe es individual y concreto y que, de hecho, eso es lo único que existe en la realidad de la naturaleza (*κατὰ φύσιν* o *in rerum natura*). Media una estrecha relación entre existencia e individualidad, ya que todo lo existente es individual.²¹

En cambio, lo abstracto —el concepto— no existe como tal. Las abstracciones son solo generalizaciones del pensamiento, ausentes de la realidad, en la que solo tienen cabida los individuos. «Los conceptos abstractos son invisibles como una línea recta, visible solo en sus concreciones»,²² anota en sus *Papirer*.

Esta idea, presente y reiterada ya en Aristóteles, la esgrime Kierkegaard con firmeza en su ataque contra el hegelianismo y la cultura que le rodea: utiliza la existencia individual como contrapunto del afán racionalizador y sistemático,²³ afán que universaliza fantásticamente a los hombres singulares dentro de la especie, hasta hacerlos desaparecer en el género.²⁴

Pero la existencia se relaciona con lo singular. Como Aristóteles ya advirtió, el singular permanece fuera del concepto y no está absorbido por este. Para un animal particular, para una planta particular, para un ser humano particular, la existencia (ser o no ser) es crucial. Un ser particular no tiene ciertamente una existencia conceptual. El modo de hablar de la filosofía moderna muestra que no cree en la inmortalidad del singular, no lo cree de ningún modo, solo comprende la eternidad de los "conceptos".²⁵

²¹ Explica Roberts: «... "existence" (*Existents*) denotes the concreteness and individuality of a life lived in time and the requirements on personality that are implied by these features of selfhood, as contrasted with and contravened by the efforts of aesthetes and "pure thinkers" to conduct their lives abstractly *sub specie aeterni*, neglecting the particular self (one-self!) to be formed in accordance with the noble concepts and chosen from among the interesting possibilities» (ROBERTS, Robert C.: "Existence, Emotion and Virtue: Classical Themes in Kierkegaard", cit., p. 178).

²² «De abstrakte Begreber ere ligesom den rette Linie usynlige, kun synlige i Concretionerne» (*Pap. II A 496 / JP 1, 2*).

²³ Climacus recoge esta oposición entre existencia y pensamiento abstracto (cf. *SKS 7, 274 / CUP1, 301* [tr. esp.: *Post scriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"*, cit., p. 299]).

²⁴ Cf. *SKS 11, 196-197 / SUD, 83* (tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 111).

²⁵ «Men Existents svarer til det Enkelte, den Enkelte, hvad jo allerede Aristoteles lærer, ligger udenfor eller dog ikke gaaer op i Begrebet. For et enkelt Dyr, en enkelt Plante, et enkelt Menneske er Existents (at være—eller ikke være) noget meget Afgjørende; et enkelt Menneske har jo dog vel ikke Begrebs-Existents. Just den Maade, paa hvilken den nyere Philosophie taler om Existens, viser, at den ikke troer paa den Enkeltes Udødelighed; den troer overhovedet ikke, den begriber blot „Begrebernes" Evighed» (*Pap. X2 A 328 / JP 1, 1057*).

De ahí que Kierkegaard dedique su atención a los individuos existentes, y no a las leyes generales ni a las naturalezas universales. No trata de comprender lo abstracto, sino que desciende desde esa abstracción hasta lo concreto; limitarse a los conceptos no proporciona un conocimiento adecuado de la realidad, que, en sí misma, nunca es abstracta.

Hablamos a menudo de conceptos como el de perro, el arte, el conocimiento o el agua. Sin embargo, no existe *el* perro en abstracto, sino este perro o aquel otro; no se da el Arte con mayúsculas, mas se presenta en tal cuadro o tal escultura; no se puede conocer sin más, sino que hay conocimientos particulares: conozco a tu hermana, conozco el teorema de Pitágoras y las leyes de Mendel o de la termodinámica; y por ninguna parte encontraremos el concepto de agua, con sus características genéricas, sino que beberé el agua que contiene este vaso, o me bañaré en las del Mediterráneo o en las del Egeo.

La realidad, tan rica y variada, es siempre particular y concreta, individual. Y esto se aplica a todo ente, a cualquier tipo de realidad, “incluido” el hombre.

Frente a la concepción universal y generalizadora de su época, Kierkegaard entiende al hombre como un existente concreto e individual: aunque todo varón y mujer sea un sujeto humano, cada uno lo es individualmente, de forma singular y distinta; aunque la naturaleza y el fin de toda persona sean los mismos o convergentes, cada uno debe recorrer un camino exclusivo.

No encontraremos nunca la naturaleza humana como tal, como algo en sí o abstracto, sino que existe *este* hombre, *este* individuo humano, que encarna dicha naturaleza de un modo singular y único.²⁶

Este, efectivamente, tiene unas características comunes a cualquier otro hombre, y en tal sentido cabe hablar de *una* naturaleza... la cual, sin embargo, se da solo en *cada* hombre y, por tanto, singularizada.

«Debemos asumir que cada persona posee esencialmente lo que esencialmente le pertenece por ser humano»,²⁷ pero cada uno lo tiene y

²⁶ En palabras de Malantschuk: la tarea de Kierkegaard es «at bringe det evige, d. v. s. “Tilværelsens evige Baand”, som det metafysiske repræsenterer, i Forhold til et Menneskes individuelle Historie» [...to bring the eternal—that is, “the eternal bound of existence”, which the metaphysical represents into relation with a person’s individual story] (MALANTSCHUK, Gregor: *Fra Individ til den Enkelte*, cit., p. 16 [Engl. tr.: *Kierkegaard’s Concept of Existence*, cit., p. 18]).

²⁷ «Ethvert Menneske maa væsentligen antages at være i Besiddelse af hvad der væsentligen hører til at være Menneske» (SKS 7, 325 / CUP1, 356 [tr. esp.: *Post scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”*, cit., p. 350]).

lo expresa en su existencia de un modo diverso, con sus circunstancias y características particulares.²⁸ Ser persona consiste, justamente, en ser alguien absolutamente irrepetible: es precisamente "eso" lo que todas tienen en "común".

2. Grados de singularidad

Afirmaba párrafos atrás que toda la realidad es concreta, *incluido* el hombre. Y entrecomillaba el término "incluido", para dejar constancia de que no estaba del todo bien seleccionado, ya que da lugar a cierta ambigüedad, que ahora pretendo despejar. Porque, salvada la individualidad de todos los existentes, es imprescindible precisar también que no todos los son del mismo modo, sino que esa individualidad varía según un más y un menos: se presenta en diversos grados

Como escribe Malantschuk, «los conceptos de la existencia siempre registran un movimiento desde los estados más bajos hasta los más altos».²⁹ Es decir, que no todo existe de igual forma. De hecho, Kierkegaard utiliza en danés un verbo para referirse al existir vegetal o animal (*være til*) y otro distinto para el existir humano (*eksistere*). Entre otros motivos, porque el hombre existe y reflexiona sobre su condición de existente, mientras que el animal también existe, pero no es consciente de ello.³⁰

Y recordemos que, para Kierkegaard, el concepto de individualidad está ligado al de realidad, ya que es una categoría propia de lo existente: si algo existe, será por fuerza individual. Por tanto, si la existencia es diversa en las distintas realidades, si hay un más y un menos en el modo de existir, también debe haberlo en la individualidad de dichos existentes.

Pero es que —avanzo un paso más— la individualidad de la persona no es una más entre el resto de realidades; no es ni siquiera, podríamos

²⁸ Resulta sugerente la idea de Podmore que compara la pregunta post-moderna sobre el yo con el mito de Edipo, el cual, aunque supo responder perfectamente al acertijo de la esfinge de Tebas, acabó destruyéndose a sí mismo al matar a su padre y casarse con su madre: «And so Oedipus destroys all that has been given to him—destroys himself because, though he knows "Man", he does not know "this man"» (PODMORE, Simon D.: *Kierkegaard and the Self Before God: Anatomy of the Abyss*. Bloomington (IN): Indiana University Press, 2011, p. 19). Y así, aunque es necesario, no basta con conocer la naturaleza humana, sino que es preciso comprender también de qué modo se concreta dicha naturaleza en la vida de cada uno.

²⁹ «Eksistensbegreber udtrykker altid en Bevægelse fra lavere til højere Stadier» (MALANTSCHUK, Gregor: *Fra Individ til den Enkelte*, cit., p. 56 [Engl. tr.: *Kierkegaard's Concept of Existence*, cit., p. 55]).

³⁰ Cf. TORRALBA ROSELLÓ, Francesc: *Amor y diferencia*, cit., p. 100.

decir, un *primum inter pares*, un escalón relevante dentro de una gradación homogénea: la de la persona es, por el contrario y de manera clara y patente, una individualidad más excelsa y en cierto modo distinta, situada en otro nivel.

Tanto es así que Kierkegaard utiliza un término exclusivo para referirse a ella. Para recalcar esta distancia, esta neta disparidad, Kierkegaard distingue entre *Exemplaret* (el individuo *ejemplar*) y *den Enkelte* (el individuo *singular*). Ambos tipos lo son de individuos, pues todo lo que existe lo es; pero con el primero hace referencia a aquellos que constituyen solo una copia o ejemplar de su especie, mientras que reserva el segundo término para la *persona humana*.³¹

2.1. Singular y ejemplar

Para explicar esto con más detalle, quizás sea útil hacer referencia a los vocablos daneses que Kierkegaard utiliza y a la traducción por la que he optado. El término danés "*den Enkelte*" surge al sustantivar el adjetivo "*enkelt*", que significa *solo, singular, suelto, aislado, individual...*³² Así pues, traducido literalmente, *den Enkelte* sería: *el solitario, el singular, el suelto, el aislado, el individuo*. Pero, para escoger una traducción correcta, considero que no hay que atender solo al significado literal de la palabra o al que adquiere en la lengua danesa, sino también al contenido conceptual y real que Kierkegaard da a este término.

En primer lugar, es importante precisar que *den Enkelte* no es la única expresión que Kierkegaard usa para designar a la persona humana. Entre otros, en sus escritos figuran vocablos y locuciones como *det Enkelte Individ*³³ (el individuo singular, concreto, aislado, solo, separado), *Mennesket*³⁴ (el hombre, la persona, el ser humano), *et enkelt Menneske*³⁵ (un hombre singular), *Individet*³⁶ (el individuo), *den menig Mand* / *den simple*

³¹ Cf., por ejemplo, *Pap.* XI¹ A 485 / JP 2, 2071; X² A 489 / JP 2, 2024; XI¹ A 272 / JP 2, 2059; XI¹ A 42 / JP 2, 20418.

³² Cf. *Ordbog over det danske Sprog*, vols. 1-28, published by the Society for Danish Language and Literature. Copenhagen: Gyldendal 1918-56, vol. 4, columns 440-2.

³³ Cf. *Pap.* I A 248 / JP 2, 1966; SKS 8, 84 / TA, 88 (tr. esp.: *La época presente*, cit., p. 69).

³⁴ Cf. por ejemplo *Pap.* VIII¹ A 241 / JP 1, 61; XI¹ A 352 / JP 4, 4885; SKS 11, 129 / SUD, 13 (tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 33); SKS 5, 458 / TDIO, 90 (tr. esp.: *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, cit., p. 458).

³⁵ Cf. por ejemplo *Pap.* XI¹ A 384 / JP 2, 2066; X² A 328 / JP 1, 1057; SKS 7, 325 / CUP1, 356 (tr. esp.: *Post scriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"*, cit., p. 351); SKS 11, 230 / SUD, 119 (tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 154).

³⁶ Cf. por ejemplo *Pap.* II A 5 / JP 1, 783; III A 25 / JP 1, 38; XI¹ A 319 / JP 2, 2061; SKS 16, 87 / PV, 107 (tr. esp.: *Mi punto de vista*, p. 152); SKS 8, 82 / TA, 86 (tr. esp.: *La época presente*, cit., p. 67);

*Mand*³⁷ (el hombre común, corriente), *Exemplaret*³⁸ (el ejemplar, espécimen, copia...), *Væsener*³⁹ (criaturas, individuos), *den enkelte Person*⁴⁰ (la persona singular), *den Extraordinarie*⁴¹ (el extraordinario)...

De todos ellos, los que tienen mayor presencia son las distintas variaciones derivadas de *enkelt*. Y, aunque Kierkegaard no es totalmente riguroso en el uso de estas palabras, gran parte de las veces las dota de un contenido preciso: en la mayoría de los casos, con dicha expresión no se refiere a cualquier ente individual, sino a los *seres humanos*, que poseen una singularidad distinta, más intensa, eminente.

En cambio, para Kierkegaard, un "individuo ejemplar" o "especimen" es el tipo más bajo de individuo, cuyo valor no reside en sí mismo sino en su pertenencia a una raza: es meramente una copia de los demás y su existir se reduce a *ejemplificar* dicha especie, a asemejarse al resto. Su significado es únicamente el de «una repetición inalterada que no tiene ninguna posibilidad de un posterior desarrollo hacia algo superior».⁴²

Mientras que los ejemplares son individuos en sentido meramente numérico, el individuo singular lo es de modo *cualitativo*: encarna una individualidad mucho más plena, ya que cada persona tiene valor por sí misma. Por eso, lo propio del varón y la mujer, del individuo singular, no es "ser como los otros", sino querer ser cada vez más sí mismo, único e incomparable.

Ser *den Enkelte*, en resumen, es más que ser simplemente un individuo. Sin duda todo *Enkelte* es individual, pero no todos los individuos son asimismo *den Enkelte*. *Den Enkelte* es el individuo elevado al máximo, llevado a su plenitud. De ahí que, aunque el término *Individet* pueda aplicarse a todo ente, puesto que todos son concretos, Kierkegaard restringe casi siempre el uso de la expresión "*den Enkelte*" a la persona

SKS 4, 420 / CA, 138 (tr. esp.: *El concepto de la angustia*. Traducido por Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Alianza, 2012, p. 243).

³⁷ Cf. por ejemplo *Pap.* II A 223 / JP 2, 1976; IX A 340 / JP 1, 1016; XI¹ A 234 / JP 3, 2971; SKS 16, 41 / PV, 60 (tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 81).

³⁸ Cf. por ejemplo *Pap.* X³ A 501 / JP 1, 78; XI¹ A 319 / JP 2, 2061; XI¹ A 42 / JP 2, 2048.

³⁹ Cf. *Pap.* XI² A 127 / JP 3, 2993; SKS 16, 45 / PV, 65 (tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 88).

⁴⁰ Cf. *Pap.* X² A 480 / JP 2, 2023.

⁴¹ Cf. por ejemplo *Pap.* VII¹ A 221 / JP 5, 5961; X⁵ A 121 / JP 2, 2046.

⁴² «... Eksempel blot betyder en uforandret Gentagelse af en Art uden Mulighed for en videre Udvikling til noget højere» (MALANTSCHUK, Gregor: *Fra Individ til den Enkelte*, cit., p. 111 [Engl. tr.: *Kierkegaard's Concept of Existence*, cit., p. 107]).

humana, en contraposición al vocablo *Exemplaret*, que aplica a los animales.⁴³

Teniendo en cuenta esto, he optado por traducir *den Enkelte* como “el singular” o el “individuo singular”, y no únicamente como “individuo”.⁴⁴

Este último término resulta ambiguo, ya que no recoge con precisión la distinción —clave en el pensamiento de Kierkegaard— entre la persona humana y las demás realidades, una y otra individuales aunque de manera y con alcances muy distintos. Por otra parte, el uso castellano del término “individuo” —aplicado al ser humano— lleva implícita cierta connotación negativa de individualismo, que, como intentaré mostrar en el último capítulo, no encaja en el pensamiento kierkegaardiano. En cambio, la expresión “el singular” o “el individuo singular”, se acerca más al significado que Kierkegaard otorga a la voz “*den Enkelte*”: el de la singularidad *personal*.

Resumiendo: hasta ahora, la tesis principal que Kierkegaard mantiene, y sobre la que asentará la enseñanza que nos ocupa, afirma que todas las realidades son individuales, pero no en el mismo grado: la persona goza de una singularidad que la sitúa por encima de cualquier realidad infrahumana, una individualidad mucho más plena y en cierto modo diversa. Esto lo formula con la ya mencionada distinción entre *den Enkelte*, referido a la persona, y *Exemplaret*, al que adscribe las demás realidades del universo.

Acabo de hablar de “la” tesis principal. Pero al profundizar en ella, salta a la vista que encierra, no una, sino dos e incluso tres afirmaciones, que podrían desgranarse del siguiente modo: *a)* todo lo que existe es individual; *b)* no todos los existentes son individuales del mismo modo o en el mismo grado; *c)* la individualidad de la persona no es solo superior, sino cualitativamente diversa.

⁴³ O al ser humano, pero en sentido peyorativo, indicando aquellos que no se comportan como tales, que no viven de acuerdo a su singularidad ni luchan por fomentarla. Porque, como veremos, también el ser humano, aunque esté destinado a ser *Enkelte*, puede animalizarse y convertirse en ejemplar, cuando vive según la ley de la masa, cuando se comporta *como los demás*.

⁴⁴ En la mayoría de las ediciones españolas se ha traducido el término “*den Enkelte*” simplemente como individuo, (exceptuando la traducción al español de parte de los *Diarios* realizada por M^a Angélica Bosco, que utiliza el vocablo “Ente”, lo cual me parece más desafortunado aún) y por eso me he despegado de ellas cuando lo creía oportuno. En cambio, otros idiomas sí recogen más certeramente las connotaciones que esta expresión adquiere en la obra de Kierkegaard: en inglés lo han traducido como “*the single individual*”; en francés (algunos autores como Viallaneix) como « *l'unique* »; y Fabro, en su edición italiana de los *Papirer*, se decanta por “*il Singolo*”.

Veamos ahora si estas aseveraciones pueden cimentarse y esclarecerse, y adquirir una fuerza y comprensión complementarias, a la luz de la metafísica del ser. Para ello, recurriré de nuevo —pero ahora de manera más explícita— a la doctrina de los trascendentales.

2.2. El trascendental "unidad" y sus grados

Tal como son entendidos por los filósofos de la Grecia clásica⁴⁵ y por los medievales,⁴⁶ los trascendentales son propiedades que pueden atribuirse a todo ente, a todo lo que es; se predicán de todo lo real, precisamente por ser o en cuanto que es: en tanto que ejerce el acto de ser, según la "versión" de Tomás de Aquino, a la que fundamentalmente me atengo. Y las nociones que formamos de ellos explicitan aspectos que se dan en todo lo que es pero que no quedan expresamente recogidos por el término "ente".

2.2.1. Los trascendentales en general

No es posible definir el ente, ya que no podemos recurrir a nociones más simples y claras.⁴⁷ En cambio, sí puede describirse, así como cabe adquirir progresivamente una mayor comprensión de lo que "ente" significa. Es decir, si bien no se le puede añadir nada al ente, sí pueden señalarse modos de ser que no vienen expresados por el nombre de "ente" en cuanto tal.⁴⁸ Así pues, podemos formar conceptos que no agregan nada que no estuviera implícitamente incluido en la noción de ente, pero que tornan explícitas ciertas propiedades o modos de ser del mismo.⁴⁹

Estas nuevas nociones pueden o expresar un modo especial del ente o, por el contrario, algo que acompañe a toda realidad, por el hecho de ser. El primer tipo de propiedades reciben el nombre de predicamentos; las segundas, en cambio, son las propiedades trascendentales del ente,

⁴⁵ Aunque Aristóteles nunca habló de los "trascendentales", pues este término no sería acuñado hasta bastantes siglos después, en la Edad Media, esta doctrina podría considerarse ya implícita o en germen en las enseñanzas del Estagirita. Muestra de ello es la frase que he citado en el primer capítulo —además de otras tantas que aparecerán en breve—: que cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee de ser (Cf. *Metafísica* α, 1, 993b 30-31).

⁴⁶ En realidad, tampoco Tomás de Aquino usa el término "trascendentales", sino que habla de "modos generales del ente" (cf. PORRO, Pasquale: *Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 83-84; HUMBRECHT, Thierry-Dominique: *Lire saint Thomas d'Aquin*, cit., pp. 78-79).

⁴⁷ Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 1 co.

⁴⁸ Cf. VENTIMIGLIA, Giovanni: *Tommaso d'Aquino*. Milano: La Scuola, 2014, p. 46.

⁴⁹ Cf. PORRO, Pasquale: *Tommaso d'Aquino*, cit., p. 84.

tan amplias como él mismo, ya que no son sino distintos aspectos suyos, el propio ente visto desde perspectivas diversas.

Mientras que las propiedades predicamentales provienen de la esencia, del *modo* de ser de cada ente, los trascendentales, por su parte, se siguen directamente del *ser*: por eso pueden atribuirse a todo lo que es... en la misma medida en que es. Las propiedades predicamentales son accidentes —que siguen a la determinación de cada esencia—, pero los trascendentales no, sino que se identifican con el mismo sujeto. De ahí que, al decir del ente que es bueno o uno, no le añadamos nada real, sino que expresamos algo que conviene a todo ente por el hecho de serlo.⁵⁰

Por eso afirmaba en el primer capítulo que cada cosa posee tanto de bien cuanto posee de ser.⁵¹ Pues los trascendentales lo son, precisamente, porque todos y cada uno de ellos resultan convertibles con el ente, con lo que tiene ser y en la proporción y medida que lo tiene.⁵²

El ente, en cuanto tal, ajeno a cualquier mirada, contiene en sí todos los trascendentales, estos no le agregan nada real. Solo cuando un sujeto se acerca a él —podría decirse, de manera un tanto figurada— cambia de aspecto y adquiere la forma de los distintos trascendentales. Su convertibilidad con el ente, por tanto, «depende de que significan el ente mismo, concebido, no ya directamente, sino bajo una cierta relación».⁵³ Y así, lo verdadero se distingue del ente para el sujeto que lo conoce;⁵⁴ el bien, que es el ente mismo en tanto que deseable, se presenta como tal cuando aparece un sujeto dotado de voluntad;⁵⁵ y lo bello presupone también una aprehensión del ente, ya sea inteligible o sensible o, de or-

⁵⁰ Mas, aunque idénticos como realidades, son nociones distintas.

⁵¹ « De seul fait de sa création par Dieu, le monde et tout ce qu'il contient est une créature bonne, belle et vraie. Thomas, qui tient cela de la première page de la Bible, en reçoit la confirmation de la doctrine de la convertibilité des transcendants. Selon cette approche de la réalité, la créature n'existe pas simplement comme un être pur et simple ; le degré d'être qui lui revient s'accompagne d'une participation correspondante à la vérité, à la bonté et à la beauté de son créateur. C'est à cette profondeur que s'enracine la vision du monde résolument positive de frère Thomas » (TORRELL, Jean-Pierre : *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, cit., p. 311).

⁵² Aunque algunos de los autores a los que cito utilizan indistintamente ente y ser, en mis propias expresiones emplearé cada uno de los términos en el sentido que de ordinario tienen para Tomás de Aquino —que será a partir de ahora nuestro último término de referencia—, aunque eso lleve consigo alguna “disonancia” entre mis propias palabras y las del autor citado.

⁵³ GILSON, Étienne : *Constantes philosophiques de l'être*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1983, p. 33 (tr. esp.: *Las constantes filosóficas del ser*. Traducido por Juan Roberto Courrèges. Pamplona: EUNSA, 2009, p. 32).

⁵⁴ Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 1 co.

⁵⁵ Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 1 co. Hablo aquí de lo “bueno” en sentido ontológico, no moral.

dinario, una "síntesis" de ambas.⁵⁶ Paralelamente, para poner de relieve la unidad, hace falta un pensamiento que advierta la indivisión del ente consigo mismo.⁵⁷

Es esta una doctrina bien conocida, por lo que no abundaré en ella.⁵⁸ Quiero, en cambio, detenerme algo más en el trascendental "unidad", por relacionarse de modo más directo con el tema que estamos tratando.

2.2.2. Unidad trascendental

Decir que todo lo que es, es uno, no significa que haya un solo ente, sino que todo lo que es posee una unidad propia; que es intrínsecamente indiviso (y distinto de todo lo demás, como sabemos y veremos). Lo recoge Tomás de Aquino, por ejemplo, en el *De Veritate*: «La negación que sigue a todo ente absolutamente considerado es la indivisión, la cual se expresa con el nombre de "uno", porque lo uno no es otra cosa que el ente indiviso».⁵⁹

⁵⁶ Algunos filósofos incluyen la "belleza" como un trascendental más, si bien esto ha generado mucha polémica a lo largo de la historia de la filosofía, y aún hoy hay autores que no la admiten como tal. Yo considero que sí lo es, y el propio Tomás de Aquino, aunque en la enumeración primera que hace de los trascendentales no nombra el *pulchrum*, sí que se refiere a ella como si lo fuera: «pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum [...]. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportionem consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva» (*Summa Theologiae* I^a, q. 5, a. 4 ad 1).

Interesantes y sugerentes son, en este sentido, las páginas que von Balthasar dedica a Tomás de Aquino, en su célebre *Gloria*. Cf. VON BALTHASAR, H. U.: *Herrlichkeit*. IV. Im Raum der Metaphysik. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961 (tr. esp.: *Gloria: una estética teológica*. IV. Metafísica. Edad antigua. Madrid: Encuentro, 1986, pp. 353 ss).

Para la cuestión de la belleza como trascendental, cf. ECO, Umberto: *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*. Milano: Bompiani, 1982; DASSELEER, P.: «Être et beauté selon saint Thomas d'Aquin»; dans *Actualité de la pensée médiévale: Recueil d'articles*. Édité par J. Follon et J. McEvoy. Louvain — Paris: Peeters, 1994, pp. 268-286.

⁵⁷ A estos habría que añadir los trascendentales "algo" y "cosa", también susceptibles de matices y discusión.

⁵⁸ Remito a un clásico sobre el tema en Aristóteles: BÄRTHLEIN, K.: *Die Transzendentalien lehre im der alten Ontologie, I: Die Transzendentalien lehre im Corpus Aristotelicum*. Berlin: de Gruyter, 1972. A esta obra, cabe añadir otra, también fundamental, esta vez sobre el tratamiento de los trascendentales en la filosofía medieval: AERTSEN, J.A.: *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The case of Thomas Aquinas*. Leiden: Brill, 1996 (tr. esp.: *Filosofía medieval y los trascendentales*. Traducido por Mónica Aguerri y María Idoya Zorroza. Pamplona: EUNSA, 2003). Cf. también: AERTSEN, J.A.: „Die Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihren historischen Hintergründen und philosophischen Motiven“; in *Miscellanea mediaevalia* 19. Berlin: de Gruyter, 1988, pp. 82-102; BAZAN, B.C.: «Thomas d'Aquin et les transcendentaux», dans *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, num. 84. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000.

⁵⁹ «Negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum» (*De Veritate*, q. 1, a. 1 co).

Basta mirar a nuestro entorno para captar que si algo es, es uno, que todo ente está dotado de cierta unidad. Por eso, la destrucción de la unidad implica que el ente deje de ser lo que era. Nada añade la unidad al ser,⁶⁰ ni esta es nada fuera de él: la unidad nace y perece con el ser.

Con palabras de Aristóteles, en quien la doctrina que ahora estamos esbozando empieza a tomar la forma que ha mantenido durante siglos:⁶¹

... "un hombre", alguien *que es hombre* y "hombre" significan lo mismo, y nada distinto se da a conocer reduplicando la expresión "un hombre" y "uno que es hombre" (es evidente que no se dan separados ni al generarse ni al destruirse); y lo mismo en el caso de "uno". Conque es evidente que el añadido expresa lo mismo en ambos casos, y que lo uno no es algo diverso de lo que es.⁶²

Recordemos, antes de proseguir, que hay dos tipos de unidad: la unidad trascendental y la unidad cuantitativa.⁶³ La primera acompaña a todo ente; la segunda, sin embargo, es consecuencia de la materia, se apoya en el accidente cantidad y es ella misma también, por tanto, un accidente. De ahí que la unidad cuantitativa no constituya un trascendental, pues se encuentra solo en las sustancias corpóreas.

Pero ocurre que los entes corpóreos necesitan de la materia para subsistir. Por ese motivo, la unidad cuantitativa y la trascendental se en-

⁶⁰ Nada *real*, sino únicamente, como decía antes, en relación al entendimiento que conoce el ser y advierte la indivisión de este, explicitándola en una noción distinta.

⁶¹ De hecho, la afirmación de la convertibilidad del ente y el uno proviene de Platón. Ventimiglia, que ha hecho de esta doctrina el núcleo de su interpretación de la metafísica, traza brevemente las líneas del desarrollo de los trascendentales antes de llegar a Tomás de Aquino: «la dottrina dell'equivalenza tra ente e uno è antica e risale, almeno in alcune testimonianze di Aristotele, alle dottrine non scritte di Platone, nelle quali il principio supremo dell'Uno era identificato con l'Essere. Certo è che una delle correnti neoplatoniche (se porfiriana o dionisiana non è ancora stabilito con sicurezza) teorizzò una tale identificazione, a differenza di quella che considerava l'Uno superiore all'essere. Avicenna fu poi il primo a spostare il discorso dai nomi di Dio ai nomi dell'ente, e a menzionare tra i nomi "concomitanti" dell'ente anche l'*unum*. D'altra parte già il pensiero medievale, tra i tanti adagi tipicamente neoplatonici accettati come *communis opinio*, conosceva anche il seguente: "ogni cosa esiste fino a quando è una, e cessa di esistere, quando cessa di essere di una". Per questi motivi l'*unum* comparve sia nel primo trattato conosciuto sui trascendentali dell'ente (di Filippo il Cancelliere), sia in quasi tutti i successivi. Tommaso d'Aquino si inserì in tale ininterrotta tradizione di origine platonica, aggiungendo però accanto all'*unum*, solo fra i suoi contemporanei, anche l'*aliud* e la *multiplicitas* trascendentali» (VENTIMIGLIA, Giovanni: *Tommaso d'Aquino*, cit., p. 52).

⁶² «ταὐτὸ γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ οὐχ ἕτερόν τι δηλοῖ κατὰ τὴν λέξιν ἐπαναδιπλούμενον τὸ εἷς ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ ἐστὶν ἄνθρωπος. δῆλον δ' ὅτι οὐ χωρίζεται οὗτ' ἐπὶ γενέσεως οὗτ' ἐπὶ φθορᾶς. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ ἐνός. ὥστε φανερόν ὅτι ἡ πρόσθεσις ἐν τούτοις ταὐτὸ δηλοῖ, καὶ οὐδὲν ἕτερον τὸ ἐν παρὰ τὸ ὄν» (*Metafísica* Γ, 2, 1003b 26-32).

⁶³ « Thomas distingue l'un qui est mesure du nombre de l'un transcendantal, à savoir l'un qui est convertible avec l'étant » (IMBACH, Ruedi, dans IMBACH, Ruedi ; OLIVA, Adriano : *La philosophie de Thomas d'Aquin*, cit., p. 120). Cf. también PORRO, Pasquale: *Tommaso d'Aquino*, cit., p. 264.

cuentran en dichos entes tan ligadas que, al destruir la primera mediante la división de la materia, se provoca también la separación de la forma, con lo que el ente deja de ser, y de ser uno (en el sentido trascendental de la unidad).

Dicho esto, la unidad a la que me refiero es la unidad como trascendental (aunque —insisto— en los entes materiales se encuentre irremisiblemente ligada a la unidad cuantitativa, puesto que su forma exige una materia para poder ser y, por tanto, no puede darse sin el accidente cantidad). Por eso, porque es un trascendental, puede afirmar Aristóteles que «la unidad significa desde un punto de vista la misma cosa que el ser», ya que, lo mismo que el ser, «acompaña por igual a todas las categorías y no está con exclusividad en ninguna de ellas (por ejemplo, no está en la de *qué-es*, ni en la cualidad, sino que su situación es la misma que la de que "lo que es")». ⁶⁴ Con terminología posterior y también clásica: *ens et unum convertuntur*.

Pero la realidad es muy rica, está llena de matices que la alejan radicalmente de lo uniforme y homogéneo. Por eso, al igual que «el ente se dice de muchas maneras» ⁶⁵ y no todo lo que es goza del mismo modo y grado de ser, también los trascendentales se dan según un más y un menos. Al ser estos modalidades del ente, convertibles con él, parece obvio afirmar que, cuanta más realidad tenga algo, cuanto mayor ⁶⁶ y más intenso sea su ser, mayor será también su verdad, su bondad, su belleza... y su unidad.

No es difícil advertir que la unidad de los entes superiores es más densa y perfecta que la de los que se encuentran por debajo en la escala del ser.

Las realidades inertes y —aún más— las artificiales, son mucho menos *uno* que los seres vivos; la cohesión y continuidad entre los órganos de una planta —y más aún de un animal— es muy superior a la que se da entre las partes de una casa, de una mesa o de una piedra. La manera en que decimos que un perro es *uno*, no es la misma que la utilizada al afirmar que lo es la playa, este edificio o el ordenador con el que es-

⁶⁴ Transcribo la cita entera: «ὅτι δὲ ταὐτὸ σημαίνει πως τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, δῆλον τῷ τε παρακολουθεῖν ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις καὶ μὴ εἶναι ἓν μηδεμιᾶ, οἷον οὐτ' ἓν τῇ τί ἐστιν οὐτ' ἓν τῇ ποῖον, ἀλλ' ὁμοίως ἔχει ὥσπερ τὸ ὄν, καὶ τῷ μὴ προσκατηγορεῖσθαι ἕτερόν τι τὸ εἰς ἄνθρωπος τοῦ ἄνθρωπος, ὥσπερ οὐδὲ τὸ εἶναι παρὰ τὸ τί ἢ ποῖον ἢ πόσον, καὶ τὸ ἐνὶ εἶναι τὸ ἕκαστῳ εἶναι» (*Metafísica* I, 3, 1054a 13-19).

⁶⁵ El famoso «τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς», en el que Aristóteles basa toda su metafísica (cf. *Metafísica* E, 2, 1026a 33-b5).

⁶⁶ "Mayor" obviamente en el sentido cualitativo, de perfección, categoría o plenitud, y no en una dimensión física o cuantitativa.

toy escribiendo. Incluso cuando dividimos en dos una piedra, cabe en cierto modo sostener que lo que queda sigue siendo piedra, a diferencia de lo que sucede con la inmensa mayoría de los seres vivos. Esto se debe a que su unidad es muy débil, porque también lo es su ser (por eso, al destruirla, no se elimina “algo tan importante” que le haga dejar de ser lo que era).

Y tal disparidad no se da solo entre las realidades vivas y las inertes, sino que también entre los entes dotados de vida cabe distinguir una mayor o menor unidad según sean superiores o inferiores.⁶⁷

2.3. Unidad y singularidad

Aunque breve y sucintamente, me he detenido en la unidad, y no en los demás trascendentales, porque, como decía, esta guarda una estrecha relación con la categoría más relevante del pensamiento de Kierkegaard: la singularidad. Pues, según ya sugerí, el grado de unidad lo es también de distinción.

En efecto, sostener que un ente, precisamente en la medida en que lo es, es uno, no subraya solo su indivisión interna, sino también una estricta individualidad o singularidad, que lo diferencia y distingue de las demás realidades. La unidad consigo mismo requiere la distinción con el resto, y viceversa. Es a lo que Tomás de Aquino daba el nombre de *aliquid*, “algo” [*aliud quid*: otro que]: «así como el ente se dice uno en cuanto no está dividido en sí mismo, así se dice algo en cuanto está dividido (o distinguido) de los demás».⁶⁸ Lo vio y señaló también Aristóteles cuando escribía que «“ser uno” es “ser algo individual”».⁶⁹

La unidad en este mundo nunca puede ser total ni perfecta: ninguno de los entes es completamente *uno*, puesto que tampoco ninguno de ellos *es* en plenitud. Ningún ente es el Ser, sin más. En todos hay composición de esencia y acto de ser y, por consiguiente, ninguno de ellos goza de una unidad total. La unidad de “simplicidad” pertenece úni-

⁶⁷ Cf. KAROL, Mirosław: *Orden natural y persona humana: La singularidad y jerarquía del universo según Mariano Artigas*. Pamplona: EUNSA, 2000.

⁶⁸ «... unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis disivisum» (*De Veritate*, q. 1, a. 1 co). Explica Ventimiglia que la distinción entre la unidad cuantitativa o numérica y la trascendental es muy importante para Tomás de Aquino —quien a su vez la retoma de Averroes, el cual critica a Avicena y Parménides que las hayan confundido—, pues esta distinción le permite clarificar que el uno trascendental no se opone al “dos” o al “tres”, sino al “otro”, «e quindi individuava meglio il carattere “distintivo” dell’“uno”, ossia ciò per cui un ente è “uno” nel senso di “unico” e “irrepetibile”» (VENTIMIGLIA, Giovanni: *Tommaso d’Aquino*, cit., p. 53).

⁶⁹ «τὸ ἐνὶ εἶναι τὸ ἑκάστω εἶναι» (*Metafísica* I, 3, 1054a 18-19).

camente al *Ipsum Esse Subsistens*, a Dios.⁷⁰ En las criaturas se da una unidad de "composición": rebajada, por así decir.⁷¹ Por eso también, aunque cada uno de los entes que existe goza de cierta unidad interna, encontramos ante nuestros ojos una multiplicidad y pluralidad de existentes: una privación de unidad entre unos entes y otros.⁷²

Como consecuencia, según vio ya Platón, para que algo se constituya como uno ha de tener ciertos límites que lo separen del resto. Si algo tiene unidad, si es uno, no puede ser todo lo demás, ha de diferenciarse del resto, ya sea con una distinción predominante y básicamente cuantitativa —por tratarse de un ejemplar diverso, con una porción de materia separada— o bien mediante una diferenciación cualitativa.

Entra en juego aquí el principio de no contradicción —que con tanto empeño defendió Kierkegaard, precisamente para preservar la singularidad—, principio primero que rige la realidad, y condiciona por tanto nuestra manera de conocer, y sobre el que no es posible el error, sino que es el más firme de todos. Así lo enuncia Aristóteles: «es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido».⁷³ Lo cual, trayéndolo a nuestro terreno, significa que algo no puede ser una realidad y todas las demás al mismo tiempo; que, al ser una, "deja de ser" cualquier otra.

Por otro lado, la multiplicidad de los existentes no es siempre igual: la distinción entre ellos puede provenir de su pertenencia a especies diversas o, aun formando parte de la misma especie, tratarse de individuos diferentes.

Lo explica Tomás de Aquino al mantener que la división de la que resulta la multiplicidad es de dos tipos (en paralelo con los dos tipos de

⁷⁰ En tal sentido, más que de "composición" de esencia y ser, habría que hablar de "descomposición" del ser a causa de la esencia.

⁷¹ Esta puntualización es crucial, porque es cierto que Kierkegaard insiste mucho en la mutabilidad e inestabilidad de las criaturas en este mundo, pareciendo en cierto modo negar la unidad que estoy describiendo. Pero bien entendido, lo que Kierkegaard dice, como explica Torralba, es que la pura y verdadera Unidad solo está en Dios: «En el mundo los entes no permanecen mucho tiempo en la unidad, cambian y por lo tanto su identidad se pierde al paso de los años. Dios es uno porque es eternamente igual a sí mismo. El ente no es idéntico a sí mismo, sino que cambia constantemente. Es en este sentido que Kierkegaard niega el trascendental de la unidad» (TORRALBA ROSELLÓ, Francesc: *Amor y diferencia*, cit., p. 152). Y en este sentido, según acabo de matizar, Tomás de Aquino estaría de acuerdo con Kierkegaard.

⁷² Pero es lo múltiple lo que depende de lo uno, y no al revés, ya que *uno* significa negación de indivisión, no de multitud. Siendo así, la multiplicidad, que supone la unidad intrínseca de cada uno de los entes, añade un nuevo conocimiento negativo: la privación de unidad entre unos entes y otros. Además, la propia multiplicidad indica siempre cierta unidad.

⁷³ «τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό» (*Metafísica* Γ, 3, 1005b 19-20).

unidad): formal o trascendental, derivada de la existencia de formas diversas; o material, producto de la división (o multiplicación, según se considere) de la materia.⁷⁴

Y esto último, la real pluralidad de individuos de una misma especie, nos hace preguntarnos qué es lo que los individualiza, lo que hace que, aun teniendo la misma forma, sean existentes separados, diversos.

Aristóteles sabe —como asimismo y con insistencia repetirá más tarde Kierkegaard— que lo universal y abstracto no existe más que en la mente, que solo los existentes particulares son reales.⁷⁵ Pero también es un hecho que varios individuos (materiales) pueden participar de una misma forma, dando lugar a una multitud de seres de una misma especie.⁷⁶ Y el principio que lo hace posible, responde el Estagirita, es la materia, que recibe la forma y la individúa, haciendo que sea de *este* ente y no de *aquel* otro.⁷⁷

La “materia cuantificada”, deberíamos precisar, para ser rigurosos. Pues la materia solo individúa a la esencia en cuanto la misma materia es —a su modo— singular, es decir, en la medida en que se ve afectada por el accidente cantidad; ya que, de la misma manera que no existen las formas puras, tampoco la materia prima existe en abstracto, separada, sino en cada ente, “informada” por la forma substancial respectiva (en este sentido, más que una “realidad”, es un “coprincipio” de las realidades físicas).

La materia cuantificada, por tanto, como principio de individuación, es responsable de la multiplicidad de las formas y, por tanto, de las sustancias que con ella componen. Pero también lo es de su *singularización*. Incluso en el seno de los individuos de una misma especie, una gran variedad de matices manifiesta la distinción que existe entre unos ejemplares y otros: tamaño, forma, apariencia, habilidades, capacidades...

Cada existente encarna las características de la especie de modo propio y particular, de manera diversa a como las poseen los demás. Y ese carácter individual y único, que primaria y estrictamente corresponde a la substancia —a la forma individualizada por la materia, en el sentido que se acaba de sugerir—, se completa y “prosigue”, expresa y mani-

⁷⁴ Cf. *Summa Theologiae* I^a, q. 30, a. 3 co.

⁷⁵ Cf. *Metafísica* Z, 13.

⁷⁶ Cf. *Sobre el cielo* I, 9, 277b 27. En cambio, «ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην, πάντα ἀπλῶς ὅπερ ὄντα τῷ» (*Metafísica* H, 6, 1045b 23).

⁷⁷ Cf. *Metafísica* Δ, 6, 1016b 32-35. Para adquirir una visión más amplia sobre la cuestión de la individuación en Aristóteles, cf. FAITANIN, Paulo: *Introducción al “problema de la individuación” en Aristóteles*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2001.

fiesta en buena parte de sus accidentes (y, desde este punto de vista, substancia y accidentes también son coprincipios).

Este perro puede ser blanco y aquel negro, uno grande y otro pequeño, este más rápido que ese otro... E incluso si las propiedades de dos de ellos son similares o hasta "idénticas", el principio de individuación —en cuanto "hace que" la substancia sea individual y lo sea cuanto en ella inhiere— las torna singulares, puesto que la negrura será *esta* negrura de este perro, y no *aquella* de ese otro: pues la *negrura*, en abstracto, no existe. Es decir, el principio de individuación explica no solo la multiplicidad de los entes, sino también su singularidad o particularidad.

La realidad, pues, está compuesta por una pluralidad de entes, cada uno de ellos dotado de unidad y, por tanto, de individualidad y singularidad. Y si hay diversos grados de unidad, también los habrá de individualidad: en esta medida, cuanto más uno es un ente, más se diferencia del resto; conforme crece su unidad interna, mayor es su distinción hacia fuera... y superior es, por tanto, su singularidad, como afirma Kierkegaard: «cuanto mayor es la diferencia, mayores son los caracteres distintivos y mayores los rasgos reconocibles».⁷⁸

En el fondo, desde la visión metafísica con que pretendo completar la del propio Kierkegaard, todo ello deriva en y manifiesta una superioridad en el ser: hacia "dentro", por decirlo de algún modo, manifestando mayor riqueza interior y más singularizada; y hacia "fuera", hablando de nuevo metafóricamente, por cuanto el ente más singular no solo es "más distinto" en su comparación con los que lo rodean, sino también capaz de establecer una más cabal y real relación con ellos.

En efecto, a medida que nos elevamos en la escala del ser, podemos apreciar que los ejemplares se diferencian cada vez más unos de otros: desde la casi nula distinción de los elementos fabricados en serie hasta la riqueza de los mamíferos superiores; desde la escasa individualidad de las realidades inertes hasta la excelsa singularidad del ser humano. Y, simultáneamente, a medida que aumenta la diversidad, crece también la capacidad de entablar relaciones significativas con el resto.

Lo compendia, señalando el paso desde las realidades inferiores hasta la persona, Polo:

No cabe duda de que, entre todas las cosas, entre todas las realidades que hay en el mundo, el hombre es aquella en la que aparece con mayor intensidad lo que po-

⁷⁸ «Jo mere Individualitets-Forskjel, jo mere udpræget Individualitet, desto flere Kjender er det, desto mere <at> kjende» (*Pap. VIII¹ A 462 / JP 2, 2003*).

dríamos llamar la individualidad, empleando el término en un sentido muy amplio. El ser más individual, es decir, el ser más indiviso, el que se posee más a sí mismo, el ser cuya acción brota más de lo íntimo, menos predeterminada, es el hombre.⁷⁹

Y agrega, abriendo así el paso hacia el próximo epígrafe:

La posesión de esa energía interna y de la capacidad de iniciativa donde se dan de una manera más intensa es en el hombre. El hombre es el individuo por autonomía entre las cosas de este mundo. Ahora bien, lo característico del individuo —y, por lo tanto, aquello que debe ir creciendo a medida que la individuación se va haciendo más intensa— es precisamente la posibilidad de establecer relaciones de mayor alcance con todo lo demás. No hay que entender al individuo desde el punto de vista de una clausura, de una independencia relativa, y de una emergencia de su propia actividad desde él mismo, sino que hay que entenderlo también así: cuanto más individuo se es, más se tiene que ver con todo lo demás.⁸⁰

Afirmaciones todas ellas que, como fácilmente puede advertirse, revisten suma importancia para una fundamentación metafísica de la doctrina kierkegaardiana del “singular”.

3. La especie animal y la “especie humana”: una diferencia clave

Recapitulo lo visto hasta ahora: todo lo que existe, todo lo que tiene ser, es singular —*primera* afirmación de Kierkegaard—; sin embargo, cada uno lo es a su modo, en diverso grado —*segunda* afirmación—. Porque las características de los distintos entes, aunque puedan ser comunes a todos ellos, no son idénticas, sino que se modulan según un más y un menos, proporcionado a su ser. Así, observamos una jerarquía que va desde lo inerte hasta la realidad personal, respetando la proporcionalidad entre realidad e individualidad: cuanto mayor realidad tiene algo, cuanto mayor es la categoría de su ser, mayor y más intensa es también su individualidad.

Y aquí entra en juego la *tercera* afirmación de Kierkegaard. No sostiene este que tanto las personas como las demás realidades son individuos pero en diferente grado; sino que, mientras unos son “*Exemplaret*”, cada hombre es “*den Enkelte*”. Aunque todo ente sea individual, solo los hombres y mujeres son “personas”,⁸¹ “singulares” en el sentido pleno del término.

Numerosos detalles de nuestra vida cotidiana darían la razón a Kierkegaard. A la hora de escribir, por ejemplo, nos es indiferente usar un

⁷⁹ POLO, Leonardo: *La persona humana y su crecimiento*. Pamplona: EUNSA, 1996, p. 22.

⁸⁰ POLO, Leonardo: *La persona humana y su crecimiento*, cit., p. 23.

⁸¹ Me estoy limitando ahora mismo al mundo material, porque también para los ángeles y para Dios se reserva el nombre de “persona”, y con más propiedad aún.

folio u otro, o que nos den este o aquel bolígrafo, puesto que los dos son "iguales". La singularidad de las cosas inertes, en especial de las artificiales, es muy débil, casi insignificante. Y si hay alguna distinción de relieve entre ellas, esta le es otorgada por el hombre, que le confiere una mayor o menor importancia no por lo que es en sí misma, sino por lo que significa para él: puedo preferir este reloj a otro, no porque sea distinto, sino porque a ese en concreto le tengo cariño por haberlo usado mucho tiempo, por ser un regalo de alguien querido... Pero, considerado en sí mismo, prácticamente nada lo individualiza frente a los otros ejemplares: es la persona la que lo hace singular. Lo que diferencia a unas de otras a las realidades de este rango es casi nada, únicamente la "materia" de que están hechas —y no siempre el tipo, que ya sería mucho, sino las más de las veces el que sea de este trozo de madera o de este otro... de "la misma" madera—. Pero, al margen de eso, son cualitativamente idénticas, meras copias.

De hecho, la individualidad de las sustancias inertes es tan leve que incluso pueden mezclarse unos elementos con otros, dando lugar a nuevas realidades, como ocurre con los elementos químicos o las partes de un artefacto.⁸² En cambio, en el nivel de los seres vivos encontramos una resistencia a esta mezcla o asimilación... aunque también graduados: más débil cuando hablamos de plantas, que con frecuencia permiten los injertos de algunas en otras; más férrea conforme aumenta el nivel de organización y la capacidad operativa del viviente (y, así, los trasplantes son de ordinario más delicados que los injertos).

Pero, en definitiva, y a diferencia de la persona, las plantas y los animales no son más que un exponente de la perfección de la especie y a ella se supeditan. Las personas, por supuesto, también pertenecen a una "especie", en el sentido de que tienen características comunes, tanto genéticas como fisiológicas y anatómicas. Pero en ellas, pese a dicha naturaleza común, la diferencia es radical y absoluta: cada ser humano es valioso en sí mismo, constituye un absoluto, y como tal debe ser conocido y amado. Entre los animales, la especie importa más que cada ejemplar, por lo que estos deben pugnar por igualarse al resto o, tal vez mejor, encarnar del modo más excelente posible las características *específicas* de la familia biológica a la que pertenecen, actuando como los restantes o, en todo caso, mejor que ellos... siempre en la línea marcada

⁸² Aun así —apunta Brock—, «even inanimate substances, although their separateness is indefinite and unstable, are genuinely separable; and [...] in this they already differ from mere accidents or forms» (BROCK, Stephen L.: *Action and Conduct: Thomas Aquinas and the Theory of Action*. Edinburg: T&T Clark Ltd, 1998, p. 24 [tr. esp.: *Acción y conducta: Tomás de Aquino y la teoría de la acción*. Traducido por David Chiner. Barcelona: Herder, 2000, p. 39]).

por su propia especie. En cambio, el hombre es único dentro de su especie, como manifiesta también su distinta manera de obrar.

Lo constata Palacios, siguiendo una tradición clásica:

Hay innumerables hipóstasis que no son personas: este diamante, este árbol, aquel rinoceronte. Basta que una sustancia sea particular para poder llamarse con el nombre de hipóstasis. Pero entre las hipóstasis o sustancias primeras hay algunas cuya individualidad está todavía más acusada, menos dependiente del medio en que habitan, con más capacidad de autarquía y suficiencia, y que, en virtud de su naturaleza personal, son dueñas de sus propios actos. A estas sustancias primeras de naturaleza racional es a las que se reserva el nombre de personas.⁸³

3.1. El nombre “persona”

Por eso cabe aplicar al hombre el término “persona”, mientras que no lo admite un individuo de la especie canina o de la de los leones; pues persona es aquella realidad que lo es de otro modo a como los demás seres son lo que son:⁸⁴ es la diferencia, hoy tan extendida, porque fácil e intuitivamente inteligible, entre “alguien” y “algo”.

Así, podemos afirmar que toda realidad personal es individual, pero no viceversa: no todo individuo es persona —*den Enkelte*, en terminología de Kierkegaard—.

Escribe Tomás de Aquino que el nombre “persona” no se usa para designar una naturaleza, sino a una realidad que subsiste en dicha naturaleza.⁸⁵ Pero, en el conjunto del universo físico, quienes subsisten en su especie son —en la acepción más propia de este término— los hombres: el resto de realidades se subordinan a ella —subsisten *en* ella, cabría sostener—, constituyendo únicamente una parte del todo, un “caso” de la totalidad. En cambio las personas —cada uno de los varones y mujeres—, son individuos, pero no en el sentido de ser “casos” de algo general, sino que «*son* de modo individual y exclusivo lo general mismo. No son partes de una totalidad abarcante, sino totalidades, en relación con las cuales todo es parte».⁸⁶

Lo explica Spaemann, contraponiendo las palabras “hombre” y “persona” y sus respectivos significados y connotaciones:

⁸³ PALACIOS, Leopoldo-Eulogio: “La persona humana”; en AA.VV.: *El concepto de persona*. Madrid: Rialp, 1989, p. 45.

⁸⁴ Cf. SPAEMANN, Robert: *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1996, p. 15 (tr. esp.: *Personas: Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*. Traducido por José Luis del Barco. Pamplona: EUNSA, 2000, p. 28).

⁸⁵ Cf. *Summa Theologiae* I, q. 30, a. 4 co.

⁸⁶ SPAEMANN, Robert: *Personen*, cit., p. 29 (tr. esp.: *Personas*, cit., p. 40).

Mientras que la palabra "hombre" designa una especie, una clase natural, definida por diferentes predicados de sus elementos, "persona" no alude a la clase, sino esencialmente al elemento de una clase, pero no *en tanto que* es elemento de esta clase, sino en tanto que es individuo. La persona no es, escribe Santo Tomás, un *nomen intentionis*, sino un *nomen rei*. Eso significa que persona no es propiamente un concepto, sino un nombre, el nombre de un *individuum vagum*, un individuo indeterminado. La expresión "un hombre determinado" conviene a muchos hombres, pero no alude a todos los hombres, sino solo a uno, sin decir cuál. Todo hombre es naturalmente "un hombre determinado". Pero a los hombres podemos designarlos desde el punto de vista de su condición de hombres, o desde el punto de vista de que cada uno de ellos por separado es único, de que cada uno de ellos *podría* ser nombrado con un nombre propio. La palabra "persona" designa al hombre en tanto que titular de un nombre propio.⁸⁷

"Persona" no es, pues, un concepto de clase, sino un nombre "propio general", si se me permite la expresión. «Ser persona es realizar la esencia humana común como total novedad».⁸⁸ Por tanto, realmente, decir que una persona es un "singular", "*den Enkelte*", es una redundancia, pues el propio término ya lleva implícita la superioridad cualitativa de su singularidad respecto al resto de realidades. Sin embargo, no está de más, pues nos ayuda a caer en la cuenta de ese hecho de capital importancia.

Y aunque Kierkegaard no analiza de forma sistemática el significado de este vocablo, del uso que le da se desprende que, también para él, el término "persona", a diferencia del simple "individuo", implica que no hay una relación de estricta dependencia (y subordinación) con la raza.⁸⁹

3.2.... y la realidad que designa

En su obra *Mundo y persona*, Romano Guardini, establece una estratificación de lo existente en tres niveles.⁹⁰ Denomina al primero *conformación*. En él, los elementos que constituyen cualquier cosa no se encuentran dispuestos caóticamente sino que tienen una estructura, una *forma*. Este nivel inicial iguala a la persona con el resto de realidades del mundo (vivas o inertes) e incluso con los procesos y fenómenos, que también se encuentran conformados.

⁸⁷ SPAEMANN, Robert: *Personen*, cit., p. 41 (tr. esp.: *Personas*, cit., p. 50).

⁸⁸ DEL BARCO, José Luis: Estudio introductorio en SPAEMANN, Robert: *Personas*, cit., p. 18.

⁸⁹ Cf. MALANTSCHUK, Gregor: *Fra Individ til den Enkelte*, cit., p. 112 (Engl. tr.: *Kierkegaard's Concept of Existence*, cit., p. 108).

⁹⁰ Cf. GUARDINI, Romano: *Welt und Person: Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*. Würzburg: Werkbund-Verlag, 1939. pp. 110-115 (tr. esp.: *Mundo y persona: Ensayos para una teoría cristiana del hombre*. Traducido por Felipe González Vicen. Madrid: Encuentro, 2000, pp. 94-99).

El segundo estrato, el de la individualidad, corresponde únicamente al ser vivo, «en tanto que representa una unidad cerrada de estructura y funciones».⁹¹ El individuo es aquel que se autolimita y se autoafirma, que no se confunde con el mundo que le rodea, sino que crea un límite que lo diferencia del exterior y a la vez le permite establecer relaciones reales o “significativas” con él. La individualidad implica una interioridad, la cual se constituye como el centro del propio mundo. Pero aquí no todos los seres vivos se encuentran en el mismo plano: las plantas, por ejemplo, únicamente crecen y se relacionan con el medio ambiente; los animales, en cambio, reciben impresiones sensoriales y tienen ya una actividad propia, gracias a la cual determinados aspectos de lo que los circunda (como el macho o la hembra de la propia especie, o las respectivas crías) se “separan” del fondo uniforme del resto de lo real. Y es que en la individualidad, tal como la entiende Guardini, hay diversos grados: el individuo inferior se sume en las exigencias de la especie, pero en la medida en que va siendo superior, más se diferencia y se desvincula, manifestando e imponiendo su individualidad.

El último estrato es el de la personalidad, que «designa la conformación de la individualidad viva, en tanto que determinada a partir del espíritu».⁹² Lo propio de la personalidad es, por tanto, el espíritu.⁹³ He aquí lo que diferencia este nivel de los anteriores: que en la vida del espíritu es posible aprehender el sentido de la existencia y se conoce lo que hay alrededor en su propia realidad, y no solo lo que es para mí o en función de mis necesidades —que es lo que sucede a los animales—. La interioridad se convierte así en interioridad de la autoconciencia y se determina por la verdad.⁹⁴

Y, llegados a este punto, aventura Guardini una descripción de persona, que tiene la virtud de incidir especialmente en la singularidad y la autonomía: persona es aquel ser que se posee a sí mismo y no puede ser poseído por otro; que no puede ser sustituido, sino que es único.

“Persona” significa que en mi ser mismo no puedo, en último término, ser poseído por ninguna otra instancia, sino que me pertenezco a mí. [...] Persona significa que yo no puedo ser habitado por ningún otro, sino que en relación conmigo estoy

⁹¹ GUARDINI, Romano: *Welt und Person*, cit., p. 111 (tr. esp.: *Mundo y persona*, cit., p. 95).

⁹² GUARDINI, Romano: *Welt und Person*, cit., p. 115 (tr. esp.: *Mundo y persona*, cit., p. 98).

⁹³ En breve diré que también es así para Kierkegaard.

⁹⁴ Por razones especulativas, para poder diferenciarlos mejor, he separado los tres estratos, al igual que hace Guardini en su exposición; pero él mismo explica que en la realidad se dan entrelazados, insertos en una determinación de sentido superior, que culmina en la persona.

siempre solo conmigo mismo; que no puedo estar representado por nadie, sino que yo mismo estoy por mí; que no puedo ser sustituido por otro, sino que soy único.⁹⁵

La propuesta de Guardini es, en cierto modo, una traducción, con terminología propia, de un patrimonio común a los filósofos con arraigo en los clásicos. Podría, por ejemplo, aludir a otros autores, como Polo,⁹⁶ a quien ya antes nos referimos, Spaemann, ampliamente citado en estas páginas, y Pieper, en el cual observamos un planteamiento análogo.⁹⁷

Pero, con independencia de que se esté más o menos de acuerdo con la clasificación y la terminología de Guardini o se prefiera otra similar, la he traído a colación porque, además de señalar que ya desde los niveles más bajos se da una gradación, un más y un menos en la singulari-

⁹⁵ GUARDINI, Romano: *Welt und Person*, cit., p. 122 (tr. esp.: *Mundo y persona*, cit., p. 104).

⁹⁶ «El individuo humano [...] no se limita a tener la especie a su cargo, sino que tiene su propia existencia a su cargo. Su existir activo está en sus propias manos: eso es la libertad. Así es como la describe Aristóteles: ser libre significa ser dueño de los propios actos, y esto significa ser *causa sibi*, causa para sí. Hay una teleología humana, una legalidad humana que depende de su libertad, en tanto que la libertad del hombre es una característica de cada ser humano según la cual cada uno tiene que desarrollarse, enfrentarse con fines, y esos fines son distintos del puro mantenimiento de la especie. Insisto, el hombre no está finalizado por la especie, pero eso no significa que no esté finalizado, sino que vive entregado a su propio dominio, a su propio albedrío, como sugiere Calderón de la Barca. El hombre tiene que regular su vida de acuerdo con leyes que no se cumplen de suyo (las leyes endógenas de que hablan los sociólogos o las leyes psicológicas puramente dinámicas). Son leyes de otra índole, que el hombre puede cumplir o no cumplir. Ahí tenemos otra dimensión de la ética: el hombre es un ser capaz de normas éticas. El puesto del hombre en la escala de los seres vivos abre un hiato entre el sujeto racional y la especie humana. En ese hiato se sitúa la normatividad ética, que rige las relaciones intersubjetivas y controla el dominio del sujeto sobre su dotación esencial» (POLO, Leonardo: *Ética*. México: Universidad Panamericana, 1993, pp. 68-69).

⁹⁷ «Es gehört zum Wesen des Lebendigen, des lebendigen Wesens: daß es in einer Welt, in „seiner“ Welt sei und lebe; daß es Welt habe. Lebendig sein heißt: „in“ der Welt sein. Ist aber nicht auch der Stein „in“ der Welt? Ist nicht schlechthin alles, was es überhaupt „gibt“, „in“ der Welt? Bleiben wir bei dem leblosen Stein, der irgendwo herumliegt: er ist doch mit und neben anderen Dingen „in“ der Welt. „In“, „mit“, „neben“ - das sind Beziehungswörter; aber der Stein hat nicht wirklich eine Beziehung zu der Welt, „in“ der er ist, noch auch zu den benachbarten Dingen, „neben“ denen und „mit“ denen er „in“ der Welt ist. Beziehung im eigentlichen Sinn wird von innen nach außen geknüpft; Beziehung gibt es nur da, wo es ein Innen gibt, wo es also jene dynamische Mitte gibt, aus der alles Wirken entspringt und auf die alles Empfangen und Erleiden gesammelt bezogen ist. Das Innere [in diesem qualitativen Sinn - vom „Innern“ des Steines kann ja nur im Sinn der räumlichen Lage seiner Teile gesprochen werden!] - das Innere ist die Kraft eines Wirklichen, Beziehung zu haben, sich in Beziehung zu setzen zu einem Außen; „Innen“ heißt Beziehungs- und Einbeziehungskraft. Und Welt? Ja, Welt besagt dasselbe wie Beziehungsfeld. Nur ein beziehungsfähiges Wesen, nur ein Innen-Wesen, und das heißt: nur ein lebendiges Wesen hat Welt; nur ihm kommt es zu, inmitten eines Beziehungsfeldes zu existieren» (PIEPER, Josef: *Was heißt Philosophieren?* München: Kösel-Verlag, 1948, S. 36. in *Werke in acht Bänden: Band 3: Schriften zum Philosophiebegriff*. Herausgegeben von Berthold Wald. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004 (1. Aufl., 1995), S. 30 [tr. esp.: *¿Qué significa filosofar?*; en *El ocio y la vida intelectual*. 8ª ed. Madrid: Rialp, 2003, pp. 102-103]).

dad,⁹⁸ pone de relieve que hay una diferencia cualitativa notable entre las personas y el resto de realidades, un salto insuperable entre el ser humano y los pertenecientes a las demás especies.

Decía con razón Guardini que lo propio de los individuos es ese delimitarse frente a lo que les rodea. Y que el yo, la persona, se pone frente al mundo de manera distinta y mucho más decisiva a como lo hacen las restantes especies: no por mera supervivencia, sino por un sentido más alto que le impele a ello y que no desaparece bajo ninguna circunstancia.⁹⁹

Los individuos de todas las demás especies quedan englobados dentro de ellas. No ocurre así con las personas. Su modo de pertenecer a la especie es distinto. El hombre «forma la única especie animal donde cada ejemplar es (*katà dýnamín*) más que el género, es una individualidad hecha para ser espíritu»,¹⁰⁰ dice Cardona, parafraseando a Kierkegaard.

Incluso a nivel físico se aprecia la diferencia entre los seres humanos y el resto de especies, pues el hombre está mucho menos determinado biológicamente.¹⁰¹ Como es bien sabido, esto se manifiesta, entre otras cosas, en el andar bípedo, en la posesión de manos —instrumento de instrumentos—, en la mayor capacidad craneal, en la carencia de pelo o piel que los proteja de las inclemencias del tiempo...

Pero no todo acaba ahí. A diferencia de los animales, las personas son también capaces de sobreponerse a sus instintos, de seguirlos o ignorarlos, al menos hasta cierto punto. Y, más aún, son capaces de obrar libremente. Pues las personas no quedan determinadas por su especie, no tienen que obrar forzosamente según les indique su naturaleza, sino que pueden actuar conforme a ella o, por el contrario, negarla mediante su comportamiento... para bien y para mal.

⁹⁸ Resume así el autor: «Je niedriger das Lebewesen, desto mehr geht es in den Anforderungen der Gattung auf; je höher, desto stärker wird der Trieb zur individuellen Durchsetzung. Die charakterisierenden Eigenschaften werden zahlreicher; die besonderen Leistungen treten schärfer hervor; die zahlenmäßige Fruchtbarkeit sinkt, die Ansprüche der Jungen auf Pflege wachsen. So bekommt das Einzelwesen — sowohl der Gattung als Ganzem wie auch den anderen Individuen gegenüber — eine immer größere Bedeutung» (GUARDINI, Romano: *Welt und Person*, cit., p. 112 [tr. esp.: *Mundo y persona*, cit., p. 96]).

⁹⁹ Cf. GUARDINI, Romano: *Welt und Person*, cit., p. 109 (tr. esp.: *Mundo y persona*, cit., p. 93).

¹⁰⁰ CARDONA, Carlos: *Ética del quehacer educativo*, cit., p. 173.

¹⁰¹ Y también en esto se va observando una gradación desde los animales inferiores a los superiores, los cuales, sin llegar al nivel del hombre, gozan de un abanico de posibilidades más amplio.

"Den Enkelte" puede también comportarse como un "Exemplaret", que diría Kierkegaard. O, con palabras de Spaemann, que resumen buena parte de lo visto hasta el momento:

En el concepto de persona pensamos un origen más originario aún que el de individuo singular. No en el sentido de que tales individuos no tuvieran naturaleza alguna, y tuvieran que decidir libremente lo que son. Pero sí es cierto que pueden conducirse respecto de su naturaleza. Pueden apropiarse en libertad de las leyes de su esencia o atentar contra ellas y "degenerar". Como seres pensantes, no se nombran solo como miembros pertenecientes a una especie, sino como individuos que "existen en una naturaleza semejante". Es decir: existen como personas.¹⁰²

Estas frases, además, resaltan un punto clave para marcar la diferencia entre el ser humano y los demás entes de la naturaleza, tal y como apuntaba líneas más arriba: el obrar libre y autónomo. Las personas no son simplemente "casos de" una especie; y manifestación de ello es que sus acciones no son el resultado necesario de la naturaleza que poseen, sino que pueden obrar libremente.¹⁰³

3.3. Todo singular humano es más que la raza

A la misma conclusión llega Kierkegaard cuando explica que la forma de pertenecer a la especie o la relación que el individuo singular tiene con ella es diversa a la del espécimen o individuo ejemplar, justo porque distinta es su singularidad.

Kierkegaard sostiene en numerosas ocasiones que los hombres no forman propiamente una especie, una raza. En una de ellas lo enuncia del siguiente modo:

Me he dedicado a expresar el pensamiento de que emplear la categoría "raza" para indicar lo que ha de ser el hombre y especialmente como señal de la más elevada adquisición, es un error y mero paganismo, porque la raza humana difiere de una raza animal no simplemente por la general superioridad como raza, sino por la característica *humana* de que todo singular de la raza (no solo los distinguidos, sino todos) es más que la raza.¹⁰⁴

¹⁰² SPAEMANN, Robert: *Personen*, cit., p. 42 (tr. esp.: *Persona*, cit., p. 51).

¹⁰³ A explicar esto con más detenimiento dedicaré parte del siguiente capítulo.

¹⁰⁴ «Jeg har stræbt at udtrykke, at det at anvende Categorien „Slægt“ paa det at være Menneske, især som Udtryk for det Høieste, er Misforstaaelse og Hedenskab, fordi Slægten: Menneske ikke blot ved Slægtens Fortrin er forskjellig fra en Dyre-Slægt, men ved dette *Menneskelige*, at i Slægten er hver Enkelt (ikke en enkelt Udmærket men hver Enkelt) mere end Slægten» (SKS 16, 67 / PV, 88, nota al pie [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 123, nota al pie]). Cf. también *Pap. X² A 489 / JP 2, 2024 y XI¹ A 485 / JP 2, 2071*.

La diferencia fundamental, por tanto, es que en el hombre, cada ser humano es superior a la especie,¹⁰⁵ mientras que en el resto de seres la especie es lo superior y los ejemplares tienen valor en tanto que pertenecen a ella, están a su servicio y encarnan de la mejor manera posible las perfecciones específicas.

Frente a lo que ocurre con los hombres, en el género animal el todo es más importante que las partes y cada individuo no es más que un número dentro de ese todo que forma una multitud. «Las bestias individualmente no están separadas, no son criaturas absolutamente segregadas, cada una de ellas es un número y caen bajo lo que ya el más famoso pensador gentil llamó una categoría animal: *la multitud*».¹⁰⁶

Los animales se encuentran determinados por su especie: ella dicta lo que son y cómo se comportan. Y no hay prácticamente nada, desde el punto de vista de la especie, que distinga a un ejemplar de otro; son, todos, una repetición, idénticos cualitativamente, como fabricados en serie por la naturaleza, sin que apenas detalle alguno de relieve les permita diferenciarse seriamente unos de otros y destacar. La especie lo es todo y el individuo no es apenas más que una repetición biológica, necesaria para continuar y perpetuar dicha especie.

Por eso cabría sostener —como antes insinuamos— que el fin de los animales es ser *como los demás*. Con un ejemplo muy gráfico, afirma Kierkegaard que tienen razón los pájaros cuando persiguen a picotazos a aquel que no es como el resto, porque respecto a ellos un individuo no tiene importancia, sino que la especie es superior.¹⁰⁷ Pues el ejemplar es algo pasajero, fugaz, mientras que la especie permanece.

En cambio, el hombre, el individuo singular, es a la vez y en todo momento sí mismo y la especie entera, de forma que toda la especie participa en el individuo y el individuo en toda la especie.¹⁰⁸ la persona

¹⁰⁵ Este es uno de los puntos sobre los que Kierkegaard critica a su tiempo, el cual «afskaffer det eller forvandler det til Fabel, og sætter det Moderne (forresten det gamle Hedenske) istedet, at det at være Menneske er som Exemplar at tilhøre en med Forstand begavet Slægt, saa Slægten, Arten er høiere end Individet, eller saa der kun er Exemplarer, ikke Individer» [...abolishes it or changes it into fable and substitutes the modern view (incidentally the old paganism)—namely, that to be a human being is to belong as a specimen to a race endowed with understanding. The race, the species, is higher than the individual or then there are only specimens, not individuals»] (SKS 16, 87 / PV, 107 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., pp. 151-152]).

¹⁰⁶ «Det enkelte Dyr er ikke afsondret, er intet Særskilt ubetinget, det enkelte Dyr er Tal og hører under, hvad den meest berømte hedenske Tænker har kaldet Dyr-Bestemmelsen: Mængden» (SKS 8, 287 / UDVS, 190 [tr. esp.: *Los lirios del campo y las aves del cielo*. Traducido por Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2007, p. 58]).

¹⁰⁷ Cf. *Pap.* IX A 80 / JP 1, 70.

¹⁰⁸ Cf. SKS 4, 335 / CA, 28 (tr. esp.: *El concepto de la angustia*, cit., p. 66).

no se subordina al género, sino que es por sí misma un absoluto. Ser como los demás, por tanto, es el lema de los animales; pero el destino de los hombres es el de *no ser como los demás*, sino hacerse consciente de su singularidad y fomentar cada uno la propia.

Como ya sugería, no niega Kierkegaard que el hombre forme una especie, al igual que los demás seres vivos, pues todos sus miembros tienen una naturaleza común. Pero ahí acaba toda similitud, ya que la de los seres humanos es la única especie cuya característica principal es estar constituida por singularidades; solo ella es un género que no lo es, es decir, en el que aquellos que lo constituyen no son meros ejemplares o especímenes.

Motivo este por el que al ser humano no se le pide que sea como los otros, no se le exige que se acerque lo más posible a las características ideales de una supuesta naturaleza humana universal —que no existe como algo independiente—, puesto que eso es lo que ya somos. No, lo que se le pide a cada varón y mujer es que viva de forma personal y única esos principios que todos tenemos en común —aunque singularizados— por poseer la naturaleza humana: que desarrolle al máximo dichas características, de acuerdo con lo que cada uno está llamado a ser —único e irrepetible—, llegando a la plenitud de sus propias posibilidades.

Lo que también lleva consigo —insiste Kierkegaard— la imposibilidad de referirse a las personas cuantitativamente. Así como cuando hablamos de pájaros o de peces, podemos decir que mil de ellos valen más que uno, «es un paralogismo que mil hombres sean más que uno; porque esto es convertir a los seres humanos en animales. Lo principal en el ser humano es que la unidad es lo superior; mil de ellos es lo inferior».¹⁰⁹ Por eso, cuando no se toma a cada hombre como un infinito, como la realidad absoluta que en sí misma es, sino que se le engloba dentro de una cantidad, se le considera como un simple número —*uno más*—, se menoscaba su dignidad y se desatiende su condición de persona (y la suma de "esos" individuos es de "menor" valor que cada una de las personas).

Pues los animales podrían considerarse como "copias", pero no así los hombres. Los individuos ejemplares tratan de ser como los demás, se comportan de una manera cuasi mecánica, movidos por un instinto

¹⁰⁹ «Men det er en Paralogisme at 1000 Mennesker er mere end 1; thi det er at gjøre Menneskene til Dyr. Pointen i det at være Menneske er at Eenheden er det Høieste, 1000 af dem er mindre» (*Pap. IX A 91 / JP 2*, 2006).

que les lleva a imitar a los demás, a actuar no como individuos sino como especímenes. En cambio, la conducta del hombre se fundamenta en su singularidad y libertad. Gracias a su inteligencia y voluntad puede sobreponerse al instinto (en él, tendencias) y actuar de manera única ante una misma situación. El hombre es consciente tanto de la realidad que le rodea como de su propia interioridad; tiene una intimidad que puede guardarse para sí o dar a conocer; es capaz de amor, de odio y de creatividad; puede actuar libremente, guiándose por su inteligencia y con ayuda de la voluntad...

Es decir, en el hombre hay un plus que no se da en los animales y que es lo que le permite ser un individuo singular y no meramente un ejemplar: *el espíritu*.¹¹⁰

Como explica Kierkegaard, apelando al origen de cada ser humano,

... solo en parte el hombre debe su existencia al acto de la procreación; existe también un momento creativo que debe atribuirse a Dios. Con el ser humano no sucede lo mismo que con los animales, entre los cuales cada criatura es solo una copia. Quien verdaderamente se convierte en espíritu, pues cada hombre está destinado a ser espíritu, asume de una vez toda su naturaleza al elegirse a sí mismo (como se dice en *O lo uno o lo otro*), reduciendo el acto de procreación a un nivel inferior.¹¹¹

Podemos resumir, pues, retomando la idea del comienzo: todo lo que existe es individual y, más aún, hay una proporción entre realidad y singularidad: a mayor realidad, mayor singularidad. Conclusión esta a la que se puede llegar también a través de los trascendentales, al poner de manifiesto que la gradación en la singularidad es directamente proporcional al grado de realidad, de ser.

Pero, ¿qué hace que la persona sea un individuo singular mientras el resto solo llega a ejemplar? ¿Cuál es la razón de que la singularidad del hombre sea no solo superior sino distinta a la del resto de seres vivos?

El motivo, en la visión de Kierkegaard, es que la realidad de la persona es diferente, ya que entre ella y las demás criaturas hay un abismo cualitativo: es una realidad espiritual y no puramente material. Lo resume Torralba con las siguientes palabras:

¹¹⁰ Cf. MALANTSCHUK, Gregor: *Fra Individ til den Enkelte*, cit., pp. 196-197 (Engl. tr.: *Kierkegaard's Concept of Existence*, cit., pp. 190-191).

¹¹¹ «Det er kun i een Henseende sandt, at et Menneske skylder Avle-Akten sin Tilværelse, der er jo ogsaa et skaberisk Moment tilstede, som maa henføres til Gud. Det er ikke i Menneske-Slægten som i en Dyr-Slægt, at hver Enkelt kun er Exemplar. Den, der virkelig vorder Aand, hvortil han er anlagt, han overtager engang (ved at vælge sig selv som det hedder i Enten-Eller) sit hele Væsen, og nedsætter Propagationen til blot det Lavere» (*Pap. X³ A 501 / JP 1, 78*).

III. “Den Enkelte”

Kierkegaard no nos deja muchos textos que traten del concepto de persona en sí mismo. En cambio aplica el adjetivo “personal” con suma facilidad [y recordemos que el término “persona” conlleva una especial singularidad]. Y lo aplica tanto a Dios como al hombre. Es personal aquello dotado de espíritu. Dios es Espíritu luego es personal. El hombre participa de la espiritualidad, luego también es persona. El bruto, en cambio, es mera necesidad, solamente es materialidad, no es persona. *El criterio de diferenciación es la categoría del espíritu.*¹¹²

A explicar en qué consiste el espíritu para Kierkegaard y de qué forma puede relacionarse con el acto de ser —aunque Kierkegaard nunca lo hiciera, como es obvio— dedicaré el siguiente capítulo.

Veremos también en él si la doctrina tradicional de la individuación, tal como someramente he expuesto en estas páginas, se ve afectada por la particularísima singularidad propia de la persona.

¹¹² TORRALBA ROSELLÓ, Francesc: *Amor y diferencia*, cit., p. 157. Las cursivas son mías.



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA

IV. La persona humana: realidad espiritual

1. Una relación que se relaciona consigo misma

Quizás la más famosa definición del espíritu en el *corpus* kierkegaardiano sea la que se encuentra al comienzo de *La enfermedad mortal*, que por eso merece ser citada por extenso:

El hombre es espíritu. Más, ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero, ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que esta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos. El hombre, considerado de esta manera, no es todavía un yo.

En una relación entre dos términos, la relación es lo tercero como unidad negativa y los dos se relacionan con la relación y en relación con la misma; de este modo, y en lo que atañe a la definición de “alma”, la relación entre el alma y el cuerpo es una simple relación. Por el contrario, si la relación se relaciona consigo misma, entonces esta relación es lo tercero positivo, y esto es cabalmente el yo.¹

¹ «Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der folholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv. Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese. En Synthese er et Forhold mellem To. Saaledes betragtet er Mennesket endnu intet Selv.

I Forholdet mellem To er Forholdet det Tredie som negativ Eenhed, og de To forholde sig til Forholdet, og i Forholdet til Forholdet; saaledes er under Bestemmelsen Sjel Forholdet mellem Sjel og Legeme et Forhold. Forholder derimod Forholdet sig til sig selv, saa er dette Forhold det positive Tredie, og dette er Selvet» (SKS 11, 129 / SUD, 13 [tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 33]).

Aunque esta definición del espíritu se encuentre en uno de los libros pseudónimos, el propio Kierkegaard usa expresiones similares en otros textos recogidos en sus , en los que identifica el espíritu y el yo (cf. *Pap.* XI¹ A 487 / JP 4, 4350) o califica al hombre de “síntesis” (cf. *Pap.* XI¹ A 592 / JP 1, 88).

Los comentarios acerca de esta descripción son incontables y casi todo aquel que se dedique al estudio de Kierkegaard ha lidiado alguna vez con este críptico pasaje.² Un pasaje, por otra parte, con una clara reminiscencia hegeliana. Sin duda, una primera lectura rápida nos conducirá a advertir que, en efecto, Kierkegaard define al ser humano de un modo que recuerda a Hegel: como una síntesis de dos polos opuestos, en los que podrían agruparse, por un lado, los términos de finitud, temporalidad y necesidad, y por otro, los de infinitud, eternidad y libertad.³

1.1. Unidad negativa

Pero una segunda lectura, más reposada, arroja luz sobre el aviso de Kierkegaard de que una síntesis así, entre dos términos, no es todavía un yo, un espíritu. Según Kierkegaard, el espíritu sería para Hegel una relación en la que ambos términos desaparecen, se anulan fundiéndose el uno en el otro y dando lugar a la síntesis unificadora. Por tal motivo, sostiene Kierkegaard, la unidad resultante de esta relación es una “unidad negativa”.⁴

² A lo largo de este capítulo irán surgiendo varias obras de referencia, en las que se analiza esta definición, pero para quien busque algo más sistemático y sintético sobre el espíritu en Kierkegaard, cf. MORGAN, Marcia: “Spirit”; in *Kierkegaard's Concepts. Tome VI: Salvation to Writing*. Series “Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources”, vol. 15, edited by Steven M. Emmanuel, William McDonald and Jon Stewart. Farnham (UK) — Burlington (VT): Ashgate, 2015. Resulta muy interesante también AA.VV.: *International Kierkegaard Commentary. Vol. 19: The Sickness Unto Death*. Edited by Robert L. Perkins. Macon (GA): Mercer University Press, 1987.

³ Como en tantos otros aspectos a lo largo de su obra, Kierkegaard no es totalmente riguroso en el uso de los términos: en otras ocasiones —en el *Post scriptum*, por ejemplo— Kierkegaard habla del par “posibilidad-necesidad” más que de “libertad-necesidad”; y en *El concepto de la angustia*, la primera definición que da del yo es la de una síntesis de alma y cuerpo (cf. *SKS 4*, 349 / *CA*, 43 [tr. esp.: *El concepto de la angustia*, cit., p. 90]). Usa unos adjetivos u otros según lo que quiera enfatizar en cada momento, pues al fin y al cabo no son más que formas de describir distintos aspectos de una misma realidad: la persona humana. Pero parece bastante claro de qué lado de la síntesis se sitúa en los distintos casos cada uno de los términos.

⁴ “Unidad negativa” que, como explica Taylor, Kierkegaard no considera adecuada, pues se opone al principio de no contradicción: «It is important to underscore the significance of both the positive and negative claims. Elsewhere Kierkegaard emphasizes that in Hegel's notion of spirit, the self is simply the relation, and that this relation is a *negative* unity. Later in this text he explains: “In the relation between two, the relation is the third term as a negative unity, and the two relate themselves to the relation, and in the relation to the relation”. Over against Hegel, Kierkegaard contends that contraries are not identical in their difference. Nor are opposites related in such a way that each in itself is at the same time the other. As a result of his adherence to the rules of the traditional logic, Kierkegaard insists that opposites are mutually exclusive and actually antithetical. Hence the self, as the structure of self-relation within which opposites meet, cannot be the “negative unity” of internally related contraries. It must be a “positive third” which actually constitutes a genuine *coincidentia oppositorum*» (TAYLOR, Mark C.: “Self in/as Other”; in *Kierkegaardiana*, vol. 13. Copenhagen: C.A. Reitzel, 1982, p. 68).

En una relación tal no hay tensión ninguna entre los dos términos de la síntesis, sino que más bien se establece una armonía o, si se prefiere, un simple equilibrio: se origina una situación en la que el hombre no se hace dueño de sus propios actos sino que se deja llevar.

La relación entre ambos polos es “pasiva”, por así decir. Toda persona está constituida por cuerpo y alma, que componen precisamente los dos extremos de la síntesis, pero la propia persona no ha intervenido para nada en esta constitución, es una relación independiente de su voluntad y sus actos.

En este primer nivel, por tanto, el hombre no es consciente de sí mismo, de lo que realmente es, y vive de modo que no hay real oposición entre cuerpo y alma. Y no la hay porque se desatiende el alma, centrando la atención únicamente en lo corporal. En la inmediatez, es decir, en la ausencia de reflexión, el yo vive únicamente en las dimensiones de la temporalidad y la mundanidad, sin conciencia de la eternidad. «El yo se enlaza inmediatamente con lo otro, deseando, anhelando, gozando, etc., pero, en definitiva, siempre pasivo. [...] Este hombre no conoce otra dialéctica que la de lo agradable y lo desagradable»⁵... y busca siempre rehuir lo segundo.

Mas, en ese estado —puntualiza Kierkegaard—, el hombre no es aún un yo, un espíritu. En palabras de Come, «un ser humano viviendo al nivel de una simple relación entre dos, donde la psique acepta pasivamente lo gozoso en el sentido del deseo sensible, no es todavía un espíritu o un yo».⁶ Y no lo es porque esa unidad negativa bloquea la conciencia del propio yo, impide que el hombre se dé cuenta de que no es todavía quien debe ser, de que constituye una tarea para sí mismo.

También en esta ocasión Kierkegaard invierte el lenguaje hegeliano:⁷

... cualquier armonía o unidad que implique la “mediación” o “anulación” de los opuestos y las contradicciones es “negativa” porque impide o destruye la auténtica individualidad humana. Esa armonía o unidad es “positiva” si pone en juego y preserva los opuestos, lo cual da lugar a la auto-conciencia y la determinación ética de llegar a ser un yo.⁸

⁵ «Saaledes hænger Selvet umiddelbart sammen men det Andet, ønskende, begjerende, nydende o.s.v., men lidende [...]. Dets Dialektik er: det Behagelige og det Ubehagelige» (SKS 11, 166 / SUD, 51 [tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 74]).

⁶ «A human being living at the level of a simple relation between two, where the psyche passively accepts what is to enjoy in the way of sensuous desires, is not yet spirit or self» (COME, Arnold B.: *Kierkegaard as Humanist*, cit., p. 7).

⁷ Cf. WAHL, Jean : *Traité de Métaphysique*, cit., p. 690 (tr. esp.: *Tratado de metafísica*, cit., p. 654).

⁸ «...any harmony or unity that involves the “mediation” and “annulment” of opposites and contradictions is “negative” because it prevents or destroys authentic human selfhood. That

1.2. Unidad positiva

¿En qué consiste, entonces, ese “tercero positivo”, indispensable para que el espíritu haga su aparición? «El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relaciona consigo misma», nos advertía Kierkegaard. Y el “tercero positivo” surge únicamente cuando esto se cumple, cuando el hombre deja de vivir al simple vaivén de sus deseos e instintos. El ser humano debe caer en la cuenta de que no es algo meramente físico, sino una síntesis de cuerpo y alma, y de que esta síntesis no está acabada, que no le es dada como algo completo. Al contrario, es el propio yo quien tiene que lograrla, el que tiene que relacionar ambos extremos: tomar las riendas de su propia vida, y conducirla mediante su inteligencia y su voluntad.

Frente a la pasividad de la “unidad negativa”, para transformarla en positiva debe ser el propio yo quien realice dicha unión, de forma personal y deliberada, consciente.

1.2.1. Necesidad de ambos extremos

Pero esto ha de llevarse a cabo sin olvidar nunca que ambos extremos de la síntesis son esenciales e igualmente necesarios.⁹ En pasajes posteriores de *La enfermedad mortal*, Kierkegaard deja claro que, en lo que él entiende por síntesis, ninguno de los dos polos es eliminado, y la polaridad o tensión entre ambos no se resuelve nunca en una unidad más elevada. A diferencia de la síntesis hegeliana, que funde tesis y antítesis en un solo resultado, la síntesis de la que habla Kierkegaard como de un tercero positivo no anula ninguno de los dos términos, sino que mantiene ambos en su mutua oposición.¹⁰

«El punto de vista que ve el dualismo de la vida es más alto y profundo que aquel que busca la unidad»,¹¹ escribe Kierkegaard en sus *Pa-*

harmony or unity is “positive” which calls into play and preserves those opposites which give rise to self-consciousness and ethical determination to become self» (COME, Arnold B.: *Kierkegaard as Humanist*, cit., p. 7).

⁹ Si se desatiende alguno de los términos, el yo contrae una enfermedad mortal: la desesperación. A la explicación de las diferentes formas que puede adquirir esta enfermedad dedica Kierkegaard una obra entera. Cf. SKS 11/ SUD (tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit.).

¹⁰ Comenta Taylor, de nuevo: «Instead of identity annulling the principle of contradiction, it is contradiction that annuls identity...Mediation proposes to make existence easier for the existing individual by leaving out the absolute relationship to the absolute *telos*. The exercise of the absolute distinction makes life absolutely strenuous, precisely when the individual remains in the finite and simultaneously maintains an absolute relation to the absolute *telos* and a relative relationship to the relative» (TAYLOR, Mark C.: “Self in/as Other”, cit., p. 67).

¹¹ Copio el pasaje entero de los *Papirer*, para que se advierta mejor el contexto: «Den Betragtning, der seer Livets Duplicitæt (Dualism) er høiere og dybere end den, der søger efter

pirer. Lo cual no quiere decir que Kierkegaard niegue la unidad del hombre, sino que la unidad que busca es tal que —a diferencia de la hegeliana— no elimina la dialéctica, no suprime las dualidades, esenciales en el ser humano.¹² Es decir, la infinitud, la eternidad y la libertad son tan constitutivas de nosotros como la finitud, la temporalidad y la necesidad. Porque el hombre no es completamente ni lo uno ni lo otro: ni es del todo libre, eterno e infinito, ni está inmerso por completo en la finitud, la temporalidad y la necesidad.

Sobre este juego de contrarios, insistiendo en la mutua influencia que ejercen el uno en el otro, escribe Come:

El ser humano es una “relación”, una “síntesis” de opuestos, de tal forma que nunca se puede ser solo o lo uno o lo otro. Mi cuerpo se ve modificado constantemente por mi psique, y al revés. Mi finitud se ve modificada constantemente por mi infinitud, y al revés. Mi necesidad se ve modificada constantemente por mi posibilidad, y al revés. Mi temporalidad no puede escapar nunca de su relación con lo eterno, y lo eterno nunca me abandonará en la prisión de mi temporalidad.¹³

Así, por ejemplo, con respecto a la finitud y la infinitud, Kierkegaard afirma que llegar a ser sí mismo significa hacerse concreto: lo cual no equivale a hacerse ni meramente finito, ni meramente infinito, pues lo que ha de hacerse concreto es la síntesis.¹⁴ «Esto se logra alejándose primero infinitamente de uno mismo a través de la reflexión o la imaginación, para formarse una imagen de la idea de yo que debería llegar a ser, y volviendo luego hacia uno mismo en un proceso en el que ese yo

Eenheden eller „gjør Studier til Eenheden” (et Udtryk af Hegel om al Philosophies Stræben); den, der seer Evigheden som τέλος, og overhovedet den teleologiske Betragtning er høiere end al Immanents, eller al Tale om causa sufficiens. Den Lidenskab, der saae Hedenskabet som Synd, og antog Helvedsstraffenes Evighed, er større end summa summarum af den Tankeløshed (der er løs paa Traaden) som seer Alt under Immanentsen» [«The view which sees life's doubleness (dualism) is higher and deeper than which seeks unity or “pursues studies toward unity” (an expression from Hegel about all the endeavors of philosophy); the view which sees the eternal as τέλος, and the theological view in general, is higher than all immanence or all talk about *causa sufficiens*. The passion which saw paganism as sin as assumed eternal torment in hell is greater than the *summa summarum* of thoughtlessness (which is disheveled) which sees everything within immanence»] (*Pap. IV A 192 / JP 1, 704*).

¹² Lo que busca más bien es una nueva armonía que no es inmediata, es decir, no proviene de la desatención a uno de los términos, de su eliminación, sino de la reflexión y la libertad.

¹³ «The human being is a “relation”, a “synthesis” of opposites, so that one can never be just one or the other. My body is constantly modified by my psyche, and the reverse. My finitude is constantly modified by my infinitude, and the reverse. My necessity is constantly modified by my possibility, and the reverse. My temporality can never escape its relation to the eternal, and the eternal will never desert me in the prison of my temporality» (COME, Arnold B.: *Kierkegaard as Humanist*, cit., p. 28).

¹⁴ Cf. SKS 11, 146 / SUD, 30 (tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 51).

se torna finito o se actualiza, en el contexto y los límites de lo finito», detalla Walsh.¹⁵

Y algo similar ocurre con los componentes de libertad (o posibilidad) y necesidad: «tanto la posibilidad (libertad) como la necesidad (limitaciones) son “igualmente esenciales” para llegar a ser un yo. Pero si uno se pierde en la posibilidad, creyendo que todo es posible sin someterse a ninguna limitación o restricción sobre uno mismo, entonces se está en la desesperación de la posibilidad y falta actualidad».¹⁶

Por último, encontramos en el hombre tanto eternidad como temporalidad.

Que en el ser humano hay un elemento de eternidad es algo que Kierkegaard subraya con constancia, precisamente en una época en la que los problemas temporales parecen engullirlo:

Lo que la época *necesita* en el más profundo sentido puede decirse total y completamente en una sola palabra: necesita... eternidad. La desdicha de nuestro tiempo es justamente esta, que se ha convertido simplemente en nada más que «tiempo», lo temporal, que no tolera oír hablar de eternidad; y así (con las mejores intenciones o furiosamente) haría la eternidad totalmente superflua mediante una falsedad sagazmente planeada, la cual, sin embargo, en toda la eternidad, no tendrá éxito: porque cuanto más se cree uno capaz de vivir sin lo eterno, más siente la esencial necesidad de ello.¹⁷

¹⁵ «This is done by first making an infinite movement away from oneself through reflection or imagination in order to form a conception of the ideal self one should become, and then by returning to oneself in a process of finitizing or actualizing that self within the context and limits of finitude» (WALSH, Sylvia: *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, cit., p. 99). Cf. SKS 11, 151-152 / SUD, 35-36 (tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 57).

De ahí que Rudd afirme: «it is important to see that our finitude is not a limit we have to put up with; it is an *essential* part of who we are and, on a Kierkegaardian view, there is a great value in being a “synthesis” of the finite and the infinite» (RUDD, Anthony: *Self, Value and Narrative*, cit., pp. 133-134).

¹⁶ «Both possibility (freedom) and necessity (limitations) are “equally essential” to becoming a self, but if one becomes lost in possibility, believing that everything is possible without having to submit to any limitations or constraints upon oneself, then one is in possibility’s despair and lacks actuality» (WALSH, Sylvia: *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, cit., pp. 100-101).

Concuerda Malantschuk, quien además añade al final un matiz importante, muy en la línea de lo que comentaba al concluir el capítulo anterior: «Det karakteristiske for Kierkegaards Løsning af Problemet Frihed-Nødvendighed er hans Hævdelse af, at disse to altid er samtidig til Stede, dog saaledes at Nødvendigheden er dominerende paa de lavere Trin. Under Menneskets aandelige Udvikling gør Friheden sig saa stadig mere gældende i Forhold til Nødvendigheden» [«Kierkegaard’s resolution of the issue of freedom/necessity is characterized by his insistence that these two elements are simultaneously present, yet in such a way that necessity is dominant on the lower levels. In a person’s spiritual development freedom increasingly affirms itself in relation to necessity»] (MALANTSCHUK, Gregor: *Fra Individ til den Enkelte*, cit., p. 196 [Engl. tr.: *Kierkegaard’s Concept of Existence*, cit., p. 190]).

¹⁷ «Hvad derimod Tiden i dybeste Forstand *behøver* — det lader sig heelt og ganske sige med eet eneste Ord, den *behøver*: Evighed. Vor Tids Ulykke er just, at den er blevet kun “Tiden”

Pero, aunque el hombre está constituido en parte por ese elemento imperecedero e inmortal —eterno—, también se encuentra inmerso en el tiempo. Precisamente por eso tiene que hacerse, tiene que llegar a ser. Como el mundo del espacio y el tiempo se rige por el movimiento y el cambio, ningún hombre viene al mundo ya acabado, sino que ha de construirse a lo largo de la vida.¹⁸ El yo de cada uno es temporal y, por tanto, nunca está concluido. Climacus afirma que forma parte de toda persona, necesariamente, el ser temporal: por lo que su vida sucede o tiene lugar por partes,¹⁹ va desarrollándose a lo largo del tiempo.

1.2.2. Consciente y voluntaria

Mas, ¿implica esto una diferencia con los especímenes del reino animal o vegetal? ¿De qué modo se explica la superior individualidad de la persona, el hecho de que no sea un simple individuo sino un singular (*den Enkelte*)? Pues también el animal está inmerso en lo temporal y, por consiguiente, también está sujeto al movimiento y al cambio: también un león experimenta un desarrollo desde su nacimiento hasta la muerte...

La diferencia estriba en que en él no hay eternidad, ni incluye ningún elemento de libertad, de infinitud. El margen de posibilidad de los seres infrapersonales es muy estrecho y, sobre todo, se actualiza de manera predeterminada, sin que el propio sujeto intervenga deliberada ni decisivamente. En las meras realidades materiales, carentes de espíritu, no media contrariedad alguna entre polos opuestos, de forma que el pro-

alene, Timelighed, der utaalmødt Intet vil høre om Evigheden, derpaa, velmeent eller rasende, endog vil ved en fremkøst Eftergjøgelse gjøre det Evige aldeles overflødig, hvilket dog i al Evighed ikke lykkes; thi jo mere man mener at kunne eller forhæder sig i at kunne undvære det Evige, desto mere trænger man i Grunden blot til det» (SKS 16, 84 / PV, 104 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 147]).

¹⁸ En eso, precisamente, consiste ser un individuo humano *existente*. Para Kierkegaard la existencia no es simplemente ser: Dios es, y sin embargo no existe. Porque por “existencia” Kierkegaard entiende un modo de ser finito, temporal, sujeto por esencia al devenir; es la ruptura que supone, para la eternidad propia del ser, el devenir temporal, finito. Así pues, la existencia supone en el hombre una brecha entre su temporalidad y el aspecto eterno bajo el cual conoce intelectualmente. En cambio, en Dios sí se identifican pensar y ser, por eso afirma Climacus: «Gud tænker ikke, han skaber; Gud eksisterer ikke, han er vig» [«God does not think, he creates; God does not exist, he is eternal»] (SKS 7, 303 / CUP1, 332 [tr. esp.: *Post scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”*, cit., p. 328]).

¹⁹ Cf. SKS 7, 445 / CUP1, 491 (tr. esp.: *Post scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”*, cit., p. 478). Comentando este pasaje, escribe Jøthen: «This self though is temporal and thus never finished. Climacus states that a self is “temporal and in temporality [one] cannot endure to lead uninterruptedly the life of eternity” (CUP1, 491). To be eternal is to be a completed pure being. Climacus point is that the possibility of being a pure being is an impossibility because of human temporality. A self exists amidst worldly time as the sphere in which to act, think and relate» (JØTHEN, Peder: *Kierkegaard, Aesthetics and Selfhood*, cit., p. 56).

pio existente haya de elegir cómo equilibrar esa tensión: al contrario, todo lo conduce de manera preestablecida hacia la consecución de la meta que le es propia. Lo cual, además, sucede de forma instintiva, mediante impulsos, sin tomar conciencia ni de sí mismos ni de su fin; sin libertad, por tanto.

Malantschuk da cuenta de esta diferencia entre la persona humana y los demás entes. Y lo hace aludiendo a los diversos grados de lo real, de los que partíamos en el capítulo anterior. En todo lo creado hay mezcla de libertad y necesidad —mantiene—; pero en el conjunto encontramos una gradación desde los niveles más bajos hasta los más altos, de forma que la necesidad domina en los inferiores, y se hace cada vez menor conforme se asciende en la jerarquía de lo real. Y concluye: «Por consiguiente, se puede decir que, en tanto que el objeto creado no puede afirmarse a sí mismo en sus expresiones conscientes individuales, está regido por la necesidad. Esto es verdadero, principalmente, para toda la naturaleza, y, en mínima medida, para los seres humanos».²⁰

Así pues, al igual que las demás realidades, el hombre experimenta una evolución, un devenir. Pero, a diferencia de lo que ocurre con el resto, la libertad coloca ese hacerse en sus manos.

Sostenía en el capítulo precedente que, por oposición a lo que sucede con las personas, en las restantes especies la propia naturaleza dicta el comportamiento de los individuos, de los *especímenes* o simples ejemplares o representantes de la *especie*; en cambio, los varones y mujeres no se subordinan a su especie, sus acciones no son el resultado necesario de su naturaleza. Lo cual es posible únicamente porque cada hombre y mujer es una realidad espiritual. La nota distintiva que aporta el espíritu frente a las realidades puramente materiales, es precisamente la posibilidad y necesidad de llevar a cabo el propio acabamiento temporal de forma consciente y voluntaria: libre.

Con otras palabras: que ese relacionarse consigo mismo, el mantener la tensión y equilibrio entre los polos opuestos que nos configuran, no tiene lugar de forma pasiva, instintiva, impuesta por lo que somos, sino que ha de ser algo activo, que surja de la propia individualidad de cada varón y mujer.

²⁰ «Man kan nemlig sige, at saalænge det skabte ikke selv kan gøre sig gældende med sine bevidste individuelle Ytringer, beherskes det af Nødvendighed. Dette gælder principielt for hele Naturen og for Mennesket paa de laveste Trin» (MALANTSCHUK, Gregor: *Fra Individ til den Enkelte*, cit., p. 194 [Engl. tr.: *Kierkegaard's Concept of Existence*, cit., p. 188]).

«Según Kierkegaard, es la capacidad de auto-creación la que permite que la persona pueda ser contada entre los seres no-naturales»,²¹ afirma Tuttle, quien defiende asimismo que una de las grandes percepciones de Kierkegaard fue la de descubrir que el singular “deviene” de una manera única.

Por tanto, es la espiritualidad de la persona la que le capacita para ser *Enkelte*, un individuo singular y no un mero ejemplar de su especie.²² «En opinión de Kierkegaard cada individuo, como síntesis de tiempo y eternidad, tiene algo eterno en él, gracias a lo cual puede situarse por encima de la raza».²³

Idea esta que anota en sus *Papirer* de forma tan sintética como clara y tajante: «“el singular” es la determinación del espíritu por el hecho de ser persona; la muchedumbre, el número, es la determinación del animal».²⁴ Y también, con una formulación similar: «la categoría del espíritu es: el individuo singular. La determinación animal es: la multitud».²⁵

2. El plano del ser y del obrar

Quizás, pues, lo más decisivo para Kierkegaard en relación al yo, al espíritu, es la capacidad —y necesidad— de hacerse activamente a sí mismo, que es tal vez también lo crucial en la definición de hombre que abre este capítulo.

«“Llegar a ser” es, por tanto, la categoría clave para entender la naturaleza del yo en el pensamiento de Kierkegaard», sostiene Jøthen. Y continúa: «una existencia tal está estructurada dialécticamente, de for-

²¹ Transcribo la cita completa, por lo acertado del añadido final: «It is through the capacity for self-creation that the person can for Kierkegaard be counted a non-natural being. [...] It was one of Kierkegaard's great insights to have discovered that the individual “becomes” in a unique manner. The self cannot be, indeed will not be, understood as a mere succession of physical things or events. The self is an autofabrication which we may affirm or repress as the task of becoming. We “become” in the natural world and, for Kierkegaard, we become as participants in the eternal, which is our final ground. And all scientific analysis of the self forgets this fact. It forgets that the self is significantly non-natural» (TUTTLE, Howard N.: *The Crowd is Untruth*, cit., p. 14).

²² «Aand er just: ikke at være som Andre», remarca Kierkegaard [«Spirit is precisely: not to be like the others»] (SKS 13, 408 / M, 344 [tr. esp.: *El instante*, cit., p. 192]).

²³ «Men efter Kierkegaards Opfattelse har ethvert Individ som en Syntese af Tid og Evighed noget evigt i sig, hvorved det har Mulighed for at komme til at staa højere end Slægten» (MALANTSCHUK, Gregor: *Fra Individ til den Enkelte*, cit., p. 197 [Engl. tr.: *Kierkegaard's Concept of Existence*, cit., p. 190]).

²⁴ «„Den Enkelte” er Aands-Bestemmelsen af det at være Menneske; Mængde, Numerus er Dyre-Bestemmelsen» (*Pap.* XI¹ A 81 / JP 2, 2050).

²⁵ «Aandens Kategorie er: den Enkelte; Dyre-Bestemmelsen er: Mængde» (*Pap.* XI¹ A 370 / JP 2, 2065). Cf. también *Pap.* X⁴ A 226 / JP 4, 4341.

ma que la estructura de cada persona contiene dos polos opuestos [...] los cuales —ambos— deben integrarse en la relación con el mundo».²⁶

Es decir, según Kierkegaard, el yo no está constituido desde el principio, sino que más bien se moldea en función del modo en que cada uno maneja dialécticamente los polos opuestos.

El yo no es, pues, como señala Kierkegaard un tanto paradójicamente, una mera síntesis, sino una síntesis *dinámica*, un continuo proceso de llegar a ser.

Podríamos, por tanto, volver a plantear la pregunta: ¿qué es ese “tercero positivo” y cómo surge? Y responder con Stan, resumiendo lo visto hasta ahora:

Debido a que, como mera síntesis, el ser humano no es todavía un yo, responde Anti-Climacus, el yo debe concebirse como una relación auto-relacionada que permite a la síntesis relacionarse consigo misma y con cada uno de sus componentes. La persona singular es una síntesis *en proceso*, continuamente sujeta al dinamismo *relacional* y *volicional* del llegar a ser. Esto equivale a sostener que el yo no es una entidad sustancial inmutable, una mónada fija constituida y estructurada de una vez por todas. El yo representa una posibilidad que debe ser actualizada a través de una apropiada relación con uno mismo, y por esta misma razón, la tarea primordial de todo ser humano es llegar a ser un yo, de forma individual y deliberada.²⁷

2.1. El yo como tarea

Efectivamente, es recurrente en la obra de Kierkegaard la idea de que el “yo” [*Selvet*], el individuo singular, no es una sustancia estática, algo ya dado, sino un proceso, una tarea por realizar, algo que “ha de hacerse”. Este otro texto lo corrobora una vez más: «el yo, κατὰ δύναμιν, es tanto posible como necesario; ya que sin duda es sí mismo,

²⁶ «Becoming is then the key category to understand the nature of selfhood within Kierkegaard’s thought. Such an existence is structured dialectically in that the structure of each person contains two opposing poles [...] that must both be integrated within one’s relational to the world» (JOTHEN, Peder: *Kierkegaard, Aesthetics and Selfhood*, cit., p. 48).

²⁷ «Because as a mere synthesis the human being is not yet a self, answers Anti-Climacus, selfhood must be taken as a self-relating relation that enables the synthesis to relate itself to itself and to each of its constituents. Singular personhood is a *processual* synthesis, continually subjected to the *relational* and *volitional* dynamism of becoming. This amounts to holding that the self is not an immutably substantial entity, a fixed monad constituted and structured once and for all. Selfhood represents a possibility that must be actuated through an appropriate relation to oneself, and for this very reason, the primary task of every human being is to individually deliberately become a self» (STAN, Leo: *Either Nothingness or Love: On Alterity in Søren Kierkegaard’s Writings*. Saarbrücken: VDM Dr. Muller Verlag, 2009, pp. 60-61).

pero teniendo que hacerse. En tanto que es sí mismo se trata de una necesidad, y en cuanto ha de hacerse estamos ante una posibilidad».²⁸

Por supuesto, concebir al ser humano como alguien que tiene que hacerse a sí mismo, que tiene que narrar su propia vida, no implica que esto se pueda llevar a cabo de modo absoluto: la *posibilidad* de una persona de constituir su propio yo no es infinita, puesto que también hay en ella un elemento de *necesidad*, como señala Kierkegaard.

Cabe interpretar este elemento de necesidad de diversas maneras.

a) Puede aludir al hecho de que somos seres históricos, que venimos a este mundo sin haber sido consultados: con unas circunstancias sociales, familiares y personales que no elegimos, con una dotación genética que nos fue asignada sin intervención ninguna por nuestra parte. En palabras de Hubbard: «Kierkegaard nos descoloca, y nos muestra a través del personaje de Sócrates que un ser humano nunca es absoluto, nunca es incondicional: cuando empieza, ya es “demasiado tarde”, en tanto que ya hay ser... “este” ya ha empezado sin mí; y esta precedencia es siempre inalcanzable e incognoscible».²⁹ Por eso, resulta absurdo y vano el intento romántico de crearse a sí mismo desde la nada —rasgo que encarnaba el individuo estético—, ya que los elementos sobre los que hemos de empezar a construir no dependen de nosotros.³⁰

²⁸ «Selvet er κατά δύναμιν lige saa meget muligt som nødvendigt; thi de ter jo sig selv, men det skal vorde sig selv. Forsaaavdt det er sig selv, er det Nødvendigt, og forsaavdt det skal vorde sig selv, er det en Mulighed» (SKS 11, 151 / SUD, 35 [tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 57]).

²⁹ «Kierkegaard pulls the rug under our feet, and shows through the character of Socrates that a human beginning is never absolute, never unconditional: when we start, it is already “too late”, insofar as there already is being—“it” has already begun without me; and this antecession is forever unreachable, and unknowable» (HABBARD, Christine: “Kierkegaard’s concept of irony and the philosophical issue of the beginning”, cit., pp. 274-275).

A esto mismo alude Rudd cuando escribe: «In choosing myself, I am choosing to self-consciously recognize myself as the person who has these traits and dispositions, this history, and these social relationships» (RUDD, Anthony: *Self, Value and Narrative*, cit., p. 168).

³⁰ Según Kierkegaard, los románticos confunden el arte con la realidad. Así lo explica Söderquist: «He claims the romantic are too quick to move from the mode of creating art to the mode of interpreting reality, and in doing so, they have failed to see that an actual self will always be limited in a way that fictional selves are not» (SÖDERQUIST, K. Brian: “Authoring a Self”; in *Kierkegaard Studies Yearbook 2009*, cit., p. 155).

También Walsh comenta al respecto lo siguiente: «Kierkegaard particularly associates the illusion that everything is possible with early nineteenth-century German romanticism, which is severely criticized in his academic dissertation for its negative attitude towards actuality in the affirmation of an unbounded freedom of the human imagination to create the self by experimenting with a multiplicity of poetic possibilities (CI, 272–323). As Anti-Climacus sees it, everything is possible for God, but there is much that is not possible for finite beings. Every individual is subject to personal and social limitations and is essentially defined as a self by God. Conversely, if possibility is lacking in a person’s life, if from a merely human perspective there seems to be no hope and a personal collapse or downfall is certain, then the disparity takes the

Las siguientes palabras de Taylor resumen bien el pensamiento de Kierkegaard al respecto:

Tanto infinito/finito como posibilidad/necesidad hacen referencia al hecho de que el hombre está condicionado por su situación histórica y es libre para actuar dentro de los límites de esta situación. El hombre es libre y está determinado, pero ni es completamente libre ni está completamente determinado. Los términos “finitud” y “necesidad” hacen referencia a la determinación del hombre, y los términos “infinitud” y “posibilidad” aluden a la capacidad del hombre para actuar. De acuerdo con el análisis de Kierkegaard, la individualidad humana siempre incluye estos dos componentes que se encuentra en tensión como polos opuestos. Uno siempre se encuentra históricamente situado en cierto lugar y tiempo. Esta situación condiciona las posibilidades que se abren al individuo. La propia época histórica, la localización espacial, los padres, las habilidades naturales, etc., son todos elementos de su ser que afectan a lo que el individuo puede hacer. En Kierkegaard, a diferencia de algunos de sus seguidores existencialistas, el hombre nunca tiene una libertad radical [o absoluta], una libertad que no esté condicionada por su situación y su pasado.³¹

b) O, por otro lado, cabe entender esa necesidad, no solo como la imposición de asumir el conjunto de factores que componen nuestro origen, sino también como la exigencia de aceptar que aquello que debe guiarnos en la tarea de llegar a ser quien cada uno es, el fin o destino al que debemos dirigirnos, tampoco es un mero fruto de nuestra voluntad. Dicho de otro modo: las cosas son lo que son, lo bueno y malo no se acomoda a las apetencias de cada individuo, sino que goza de una realidad en sí, idéntica (o similar) para todos.

form of *necessity's despair* (SUD, 37–42). Likening existence to respiration or breathing, in which one both inhales and exhales, Anti-Climacus associates this form of despair with determinism or fatalism, in which everything is necessary. The fatalist has no freedom or room to breathe and is suffocated by necessity. As Anti-Climacus sees it, however, an even more wretched expression of this form of despair can be seen in the philistine-bourgeois mentality, which is lost in triviality, probability, and spiritlessness and is bereft of the imagination required for becoming aware of God and the human self as spirit. The antidote for despair in this situation is a strong dose of possibility, namely the belief that for God all things are possible, precisely at that point where possibility seems impossible, which for Anti-Climacus is precisely what it means to have faith or to believe (SUD, 38–39)» (WALSH, Sylvia: *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, cit., pp. 100-101).

³¹ «Both infinite/finite and possibility/necessity refer to the fact that man is conditioned by his historical situation and free to act within the limits of this situation. Man is free and determined, but is neither fully free nor fully determined. The terms “finitude” and “necessity” refer to the fact of man’s determination, and the terms “infinitude” and “possibility” refer to man’s capacity to act. According to Kierkegaard’s analysis, human selfhood always includes these two components which stand in polar tension. One always finds himself historically situated in a certain place and at a certain time. This situation conditions the possibilities which are open to the individual. One’s historical epoch, spatial location, parents, natural abilities, etc. are all elements of his being which affect what the individual can do. It is never the case for Kierkegaard, as it was for some of his Existentialist followers, that man has a radical freedom which is unconditioned by his situation and by his past» (TAYLOR, Mark C.: “Kierkegaard on the Structure of Selfhood”; in *Kierkegaardiana*, vol. 9. Copenhagen: Rosenkilde & Bagger, 1974, p. 96).

En este caso, es Rudd quien lo explica, ofreciendo los matices oportunos:

... realizar el ideal kierkegaardiano —ser (o ser completamente) un yo— es equilibrar los polos de immanencia y trascendencia, o de auto-aceptación y auto-formación. Pero esto hay que hacerlo con conciencia de uno mismo; no es algo que simplemente ocurre, como un proceso de desarrollo natural. Y este requerimiento parece inclinar la explicación de Kierkegaard en la dirección de la auto-formación. Sin embargo, también esto debe hacerse a través de la relación con el propio *telos*, con el Bien que es (para Kierkegaard) categóricamente real, nos guste o no.³²

Y continúa, más adelante: «ser una persona [...] me da la capacidad de formar mi yo; de convertirme, si no en el autor, al menos en el editor de mi propia vida. Pero esta evaluación requiere del evaluador que haga sus juicios (al menos implícitamente) refiriéndolos a los valores que toma como constituyentes de un estándar genuino (uno que no depende para su validez ni de sus deseos ni de su fuerza de voluntad)».³³

En cualquier caso, parece haber un consenso prácticamente unánime respecto a que Kierkegaard otorga la primacía o pone el acento en la dimensión ética del ser humano, en la capacidad —y obligación— del singular de hacerse a sí mismo.

La persona «nunca *es*, sino que siempre está *llegando a ser*»,³⁴ afirma Stokes; Kierkegaard «sugiere un camino para salir de la imagen de nosotros mismos como una sustancia inmutable, metafísica»,³⁵ escribe Craig; «para Kierkegaard, el yo no es una sustancia —cartesiana o de

³² «...to realize the Kierkegaardian ideal—to be (or to be fully) a self, is to balance the polarities of immanence and transcendence, or self-acceptance and self shaping. But one needs to do this self-consciously; it is not just something that happens, as a natural development process. And this requirement seems to tip Kierkegaard's account in the direction of self-shaping. However, it also needs to be done through relating to one's *telos*, to the Good that is (for Kierkegaard) emphatically real, and there whether you like it or not» (RUDD, Anthony: *Self, Value and Narrative*, cit., p. 48).

³³ «To be a person [...] gives me the capacity to shape myself; to become, if not the author, at least the editor, of my own life. But such evaluation requires the evaluator to make the judgments she does with (at least implicit) reference to values that she takes as constituting a genuine standard (one that does not depend for its validity on either her desires or her willpower)» (RUDD, Anthony: *Self, Value and Narrative*, cit., pp. 91-92). Y el reconocimiento de esto es lo que marca una gran diferencia entre el pensamiento de Kierkegaard y el de algunos de los existencialistas que le sucedieron y, en buena medida, lo malinterpretaron. Cf. FABRO, Cornelio: *Dall'essere all'esistente*, cit., p. 524.

³⁴ «...never *is* but is only ever *coming to be*» (STOKES, Patrick: «Anti-Climacus and Neo-Lockeanism: Towards a Kierkegaardian Personal Identity Theory»; in *Kierkegaard Studies Yearbook 2009*, cit., p. 532).

³⁵ «...suggests a way out of an image of ourselves as unchanging, metaphysical substances» (CRAIG, Anita: «The possibilities for Personhood in a Context of (Hitherto Unknown) Possibilities»; in *Kierkegaard: The Self in Society*. Edited by George Pattison and Steven Shakespeare. New York: St. Martin's Press, 1998, p. 66).

otro tipo — simplemente dada; es algo que debe ser logrado»,³⁶ corrobora Rudd; «el yo debe ser entendido siempre en términos de actividad dinámica, intencional»,³⁷ sostiene Taylor; «el yo es la meta más que la presuposición de mi existencia»,³⁸ añade Westphal.

Pero el mismo texto que citaba párrafos atrás nos deja bien claro que, antes de construirse a sí mismo, en cierto modo el yo ya lo es. Cabe entonces preguntarse: ¿basta con definir a la persona y su singularidad como una tarea, como un proceso del que ella misma es responsable? Ciertamente, el yo no es una sustancia inmutable en la que inhieren una serie de accidentes; pero, ¿nos empuja esto sin remedio a rechazar cualquier visión que sitúe el fundamento último de la persona en el ser más que en el obrar?

Si no los estoy malinterpretando, ninguno de los investigadores citados —ni otros tantos que siguen la misma línea— reducirían al individuo a un mero conjunto de acciones o a un proceso, ni negarían que una persona lo *es* siempre —al menos en cierto modo o hasta cierto punto—, con independencia de cómo actúe. Sin embargo, este tipo de discusiones se desenvuelven habitualmente en un nivel fenomenológico,³⁹ psicológico,⁴⁰ ético o religioso; y, por tanto, se centran sobre todo y casi con exclusividad en el *obrar*.

Puede que esto sea lo más acertado cuando se estudia y expone a Kierkegaard, pues él mismo lo hacía, ya que su principal propósito fue siempre mover a las personas a comportarse bien.

Sea como fuere, en la abundante bibliografía secundaria sobre el tema cabe observar que la mayoría de los investigadores, con objeto de enfatizar precisamente el carácter dinámico del hombre, resta importancia o incluso niega la posibilidad de un yo constitutivo, antes o independiente de nuestro actuar, pues entienden que dicho elemento

³⁶ «For Kierkegaard, the self is not a —Cartesian or other— substance that is simply given; it is something that must be achieved» (RUDD, Anthony: *Self, Value and Narrative*, cit., p. 75).

³⁷ «The self must always be understood in terms of dynamic, purposive activity» (TAYLOR, Mark C.: «Kierkegaard on the Structure of Selfhood», cit., p. 103).

³⁸ «Selfhood is the goal rather than the presupposition of my existence» (WESTPHAL, Merold: *Becoming a Self*, cit., p. ix).

³⁹ «We receive from Kierkegaard not a metaphysics of self-identity but a practical phenomenology», sostiene Davenport (DAVENPORT, John: «Selfhood and Spirit», cit., p. 233).

⁴⁰ Stokes mantiene que Anti-Climacus «can be read as belonging to a tradition, originating with Locke, that sees psychological continuity as conferring selfhood or personhood» (STOKES, Patrick: «Anti-Climacus and Neo-Lockeanism: Towards a Kierkegaardian Personal Identity Theory», cit., p. 529). Y Rudd se mueve en la misma línea en la mayoría de sus escritos. Cf. por ejemplo, RUDD, Anthony: *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*. Oxford: Oxford University Press, 1993; RUDD, Anthony: *Self, Value and Narrative*, cit., 2012.

substancial resulta incompatible con la concepción del hombre como proceso y tarea, vital en el pensamiento de Kierkegaard. Porque, en todos los autores que acabo de citar, lo metafísico equivale a lo cosista, a lo estático o “platónico”. Visión esta muy extendida... pero bastante equivocada, a mi juicio.

Así, contraponen las visiones que utilizan términos como ente, sustancia, ser o alma con aquellas otras que hablan más de acciones, de libertad, de hacerse a sí mismo... pareciendo que no pueden más que enfrentarse, que para afirmar una hay que negar la otra.⁴¹

Mas, ¿es necesario que sea así? En mi opinión, ambas posturas no son excluyentes. Todavía más: creo que ni siquiera es posible conseguir un entendimiento cabal y profundo de lo que la persona humana y su singularidad significan para Kierkegaard si uno no se mueve también en el plano del ser, además de hacerlo en el del obrar, en el que dicho ser se “prosigue” o “continúa” y se “completa”. Y son varios los indicios que me llevan a pensar que el propio Kierkegaard, aunque no lo declare explícitamente, apreciaba y distinguía ambos niveles.

2.2. Presencia de ambos planos

Me parece bastante claro que, para Kierkegaard, el yo —y su singularidad, por tanto, irrevocablemente unida al hecho de ser espíritu, un yo— no es algo ya dado o estático, sino más bien una labor por acometer: «la salvación del hombre reside precisamente en convertirse en una persona»,⁴² asevera en sus *Papirer*.

Pero en estas otras palabras que pone en boca de Climacus, añade un matiz importante: «querer ser un individuo humano existente (*lo que uno ya incuestionablemente es*) en el mismo sentido en que todo el mundo es capaz de ser, en esto consiste el triunfo de lo ético sobre la vida y so-

⁴¹ Tanto Rudd como Stokes, afirman que la concepción de Kierkegaard del individuo es «thoroughly non-substantialist». Cf. RUDD, Anthony: *Self, Value and Narrative*, cit., p. 75; STOKES, Patrick: “Anti-Climacus and Neo-Lockeanism: Towards a Kierkegaardian Personal Identity Theory”, cit., p. 535. Cf. asimismo la crítica que hace Turnbull precisamente a la postura de estos dos autores: TURNBULL, Jamie: “Saving Kierkegaard’s Soul: From Philosophical Psychology to Golden Age Soteriology”; in *Kierkegaard Studies Yearbook 2011*, cit.

También Taylor deja clara su postura: «The eternal element of the self does not refer to an unchanging substratum or to a static substance but designates the unchanging capacity of the self to act, to strive to actualize possibilities» (TAYLOR, Mark C.: “Kierkegaard on the Structure of Selfhood”, cit., p. 99).

⁴² «Og Frelsen for et Menneske ligget just i at blive Person» (*Pap.* XI² A 107 / JP 3, 3224).

bre todo espejismo, la victoria que posiblemente sea la más difícil de todas en este teocéntrico siglo XIX». ⁴³

2.2.1. Paradojas

Ante lo cual surge la pregunta: ¿no es incongruente decir que hay que querer ser un individuo humano, que nuestra tarea es llegar a serlo, y al mismo tiempo asegurar que ya se es? Porque en esta frase, Kierkegaard no afirma únicamente que hay aspectos de nuestra vida (genéticos, históricos, familiares, personales...) que escapan a nuestro control, y que por tanto hemos de aceptar como algo necesariamente dado; no, lo que dice es que ya somos, incuestionablemente, un individuo humano, aquello mismo que tenemos que conquistar. De ello deja constancia Rudd con las siguientes palabras: «en un sentido, la elección ética hace ser a un yo que no existía antes. Pero ese yo es aun así “él mismo”, el mismo yo que antes...» ⁴⁴

También Stokes descubre una paradoja similar en las afirmaciones de Anti-Climacus: «quizás la contribución más novedosa de Anti-Climacus a la discusión filosófica sobre el yo es su declaración de que este es algo que debe ser logrado, más que algo ya dado para siempre, y, más aún, algo que se puede *perder*». ⁴⁵ Pero —alega a continuación— hay una importante ambigüedad en el modo en que Anti-Climacus habla de la pérdida del yo, porque al mismo tiempo afirma que el sujeto no puede deshacerse de su propio yo por entero. ⁴⁶

Por otra parte, como he reiterado, Kierkegaard subraya a menudo la diferencia entre las distintas especies animales y la “especie” humana,

⁴³ «... at ville være et enkelt eksisterende Menneske (*hvad man unægteligt er*) i samme Forstand som enhver Anden kan være det: er den ethiske Seier over Livet og over alt Blendværk, den Seier, der maaskee af alle er den vanskeligste i det theocentriske nittende Aarhundrede» (SKS 7, 325-326 / CUP1, 356 [tr. esp.: *Post scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”*, cit., p. 351]). Las cursivas son mías.

⁴⁴ «In one sense, ethical choice brings into being a self which did not exist before. But that self is still “himself”, the same self as before...» (RUDD, Anthony: *Self, Value and Narrative*, cit., pp. 168-169. Cf. también EVANS, Stephen C.: *Kierkegaard on Faith and the Self*, cit., pp. 267-268).

⁴⁵ «Perhaps Anti-Climacus’ most innovative contribution to the philosophical discussion of selves is his claim that selfhood is something to be achieved rather than always already given, and moreover, something that can be *lost*» (STOKES, Patrick: “Anti-Climacus and Neo-Lockeanism: Towards a Kierkegaardian Personal Identity Theory”, cit., p. 541).

⁴⁶ Comenta también Davenport, siguiendo esta misma línea: «While Kierkegaard and his major pseudonyms often refer to people as lacking a “self” (*selv*), they also frequently refer to inauthentic “self”, or to more deficient versus more adequate forms of “self”». Aunque poco después se reafirma en su convicción de que «still, in their strictest formulations, Kierkegaard and his more authoritative pseudonyms refer to “self” narrowly as the authentic ideal of personhood, and I largely follow that usage below» (DAVENPORT, John: “Selfhood and Spirit”, cit., p. 231).

afirmando que «hay solo especímenes y no singulares en cualquier otra especie animal».⁴⁷ Por eso —decía—, reserva el término *Enkelte* para las personas humanas, mientras que utiliza la palabra *Exemplaret* para designar a los individuos de las demás especies.

Sin embargo, en otras ocasiones afirma que los hombres se comportan con frecuencia más bien como *Exemplarer*, como ejemplares o especímenes y no como verdaderos singulares.

Todo esto puede llevar a plantearnos si lo que Kierkegaard defiende es contradictorio o, de no ser así, a qué se debe tal apariencia. Y cabe anticipar que la contradicción se establece si las afirmaciones opuestas se sitúan ambas a un mismo “nivel”, mientras que resultan más inteligibles si, al menos en cierto sentido, se colocan en planos distintos, aunque mutuamente relacionados.

Para disipar estas ambigüedades, quizás habría que comenzar examinando detenidamente los términos que Kierkegaard emplea. Aunque hasta ahora he usado muchos de ellos como intercambiables (persona [*Person*], yo [*Selv*], ser humano [*Menneske*], individuo singular [*Enkelte*]...), Kierkegaard establece, en algunos pasajes, ciertas distinciones entre estos vocablos, confiriéndoles matices diferenciadores.⁴⁸

Por ejemplo, al describir el espíritu, Anti-Climacus afirmaba: «el hombre, considerado de esta manera, no es todavía un yo».⁴⁹ Esto lleva a muchos de sus comentaristas a marcar una distinción entre “ser humano” y “yo” o “singular”. Así, entre otros, Westphal sostiene que los “seres humanos” existen antes de convertirse en “yoes”, aunque haya que admitir que el potencial para llegar a serlo ya está latente en ellos;⁵⁰ Taylor escribe que «en tanto que la persona no se ha convertido todavía en un agente que se auto-determina, no es todavía un individuo concreto»;⁵¹ y, ante la afirmación de Climacus de que los niños no son “conscientes” en el sentido propio de la autoconciencia característica de la

⁴⁷ «... i enhver anden Dyre-Slægt der kun er Exemplarer ikke Individer» (*Pap.* XI¹ A 272 / JP 2, 2059).

⁴⁸ Si bien Kierkegaard no es precisamente riguroso en el uso de los términos. Por esta razón, pienso que una investigación puramente lingüística nos puede conducir a interpretaciones diversas e incluso contradictorias. En mi opinión, para alcanzar un entendimiento certero, no hay que tener únicamente en cuenta el significado de las palabras, sino también el contenido que Kierkegaard da a cada vocablo y, sobre todo, atender al entero conjunto de sus escritos.

⁴⁹ «Saaledes betragtet er Mennesket endnu intet Selv» (*SKS* 11, 129 / *SUD*, 13 [tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 33]).

⁵⁰ Cf. WESTPHAL, Merold: *Becoming a Self*, cit.

⁵¹ «Since the person still has not become a self-determining agent, he is not yet a concrete individual» (TAYLOR, Mark C.: *Journeys to Selfhood: Hegel & Kierkegaard*. New York: Fordham University Press, 2000, p. 234).

persona adulta,⁵² Stokes comenta que de ellos se puede decir que son un “ser humano”, pero no un “yo”.⁵³

Davenport se une también a esta línea interpretativa:

Al igual que los pensadores existencialista que son deudores de él, Kierkegaard sostiene que el “yo” surge a través de las experiencias que sufre el ser humano y las elecciones con las que responde; el ser personal que ya está “ahí” al principio de este proceso comienza como una especie de “espíritu dormido” que ni siquiera es consciente de su potencial y que tiene que lograr esa interioridad o las relaciones reflexivas que constituyen la completa identidad personal o del yo. De modo similar, el niño empieza siendo “ni bueno ni malo”.⁵⁴

Sin negar ninguna de las afirmaciones que preceden, y retomando lo que anticipé, por mi parte considero que todos estos matices y diferencias descansan en un fundamento más hondo y que pueden aclararse y ser despejados al considerar que Kierkegaard se mueve en dos estratos diversos y mutuamente interconectados —aunque la mayoría de las veces no los distingue explícitamente y aunque quizá no sea del todo consciente de estar poniéndolos en juego—: el del ser y el del obrar. Es decir: toda persona *es* ya desde el inicio un ser humano, pero luego, a lo largo de su vida, debe *obrar* como tal, para llegar a *serlo* plenamente; un varón o una mujer pueden no *comportarse* como un “yo”, como una persona, pero nunca pueden dejar de *serlo* totalmente; al igual que, aun cuando *sea* un individuo singular, de modo diferente a como lo es un perro, puede *obrar* más bien como este último, convirtiéndose —fenomenológicamente, al menos: no en el ámbito ontológico o constitutivo, pero sí con resonancias morales— en un número más dentro de una multitud.

Más importante aún: no solo hay dos planos distintos, sino que el segundo depende del primero (aunque también “revierta” sobre él, como ya hemos sugerido y luego veremos).

⁵² Cf. SKS 15, 54 / JC, 167 (tr. esp.: *Johannes Climacus o De todo hay que dudar*. Editado y traducido por Javier Teira Lafuente. Barcelona: Alba, 2008, pp. 98-99).

⁵³ Cf. STOKES, Patrick: “Anti-Climacus and Neo-Lockeanism: Towards a Kierkegaardian Personal Identity Theory”, cit., pp. 553-554. En cambio, Turnbull sostiene que incluso los niños prelingüísticos tienen “alma”, término que él identifica con el de “yo”. Cf. TURNBULL, Jamie: “Saving Kierkegaard’s Soul: From Philosophical Psychology to Golden Age Soteriology”, cit., p. 297.

⁵⁴ «Like existential thinkers who are indebted to him, Kierkegaard holds that a “self” arises through the experiences that a human being undergoes and the choices he makes in response; the personal being that is already “there” at the start of this process begins as a kind of “dreaming spirit” not even aware of its potential and has to achieve the “inwardness” or reflexive relations that constitute a self or fully personal identity. Similarly, the child begins as “neither good nor bad”» (DAVENPORT, John: “Selfhood and Spirit”, cit., p. 232).

En otras palabras, la persona humana puede y debe *obrar* de una forma concreta precisamente porque *es* de un modo también determinado. Como mencionaba antes, quienes estudian a Kierkegaard suelen poner el énfasis en el aspecto moral, en esa tarea que tenemos entre manos y que exige de nosotros obrar como personas para llegar a serlo verdaderamente. Y es completamente legítimo, pues Kierkegaard mismo actúa de esta manera. Pero no debemos pasar por alto —es lo que me gustaría remarcar— que también para el propio Kierkegaard todo lo anterior resulta posible solo y únicamente porque nuestro modo de ser es distinto al de las demás realidades del mundo.

Al respecto, son muy significativas estas palabras de *El concepto de la angustia*:

En el estado de inocencia⁵⁵ no es el hombre meramente un animal; porque si el hombre fuera meramente un animal en algún momento de su vida, no importa cuándo, entonces jamás llegaría a ser hombre. Por lo tanto, el espíritu está presente en la síntesis, pero como algo inmediato, como algo que está soñando.⁵⁶

2.2.2. Conciencia dormida

Sostenía Anti-Climacus que, considerado como mera síntesis, sin reflexión ni autoconciencia, cuando la persona no se comportaba como tal, no podía decirse que hubiera propiamente espíritu, ni yo: no cabía afirmar de un varón o mujer que fueran *den Enkelte*. Pero tampoco entonces se es meramente un animal: aunque no se obre como una persona dotada de espíritu, en cierto modo este se encuentra siempre presente. «La orientación de la síntesis hacia el yo es tan ontológicamente inherente que es irresistible e indestructible. Así que la unidad, el yo como un tercero, está ya presente, pero dormido o soñando, como potencialidad».⁵⁷

Para Kierkegaard, la conciencia es un elemento crucial en la constitución de la persona y la singularidad: ya veíamos que, para que la relación pueda relacionarse consigo misma, antes tiene que hacerse consciente. «En realidad es la conciencia la que constituye una personali-

⁵⁵ Por “inocencia” Kierkegaard se refiere a un estado de ignorancia, en el que no hay reflexión ni conciencia, sino únicamente immediatez.

⁵⁶ «I Uskyldigheden er Mennesket ikke blot Dyr, som han da overhovedet, hvis han noget Øieblik i sit Liv var blot Dyr, aldrig vilde blive Menneske. Aanden er altsaa tilstede, men som umiddelbar, som drømmende» (SKS 4, 349 / CA, 43 [tr. esp.: *El concepto de la angustia*, cit., p. 90]).

⁵⁷ «The orientation of this synthesis toward selfhood is so ontologically inherent that it is irresistible and indestructible. So the unity, the self as the third, is already present but asleep or dreaming, as potentiality». Y concluye, con énfasis: «The importance of this point cannot be exaggerated. Kierkegaard has been accused of the exact opposite position» (COME, Arnold B.: *Kierkegaard as Humanist*, cit., pp. 26-27).

dad»,⁵⁸ anota en sus *Papirer*. Pero no todo vale en ese constituirse; es decir, no todas las acciones que podamos realizar llevan al hombre a convertirse en lo que debe ser, no todas le conducen hacia su verdadero yo. «El modo apropiado de ser un yo, para Kierkegaard, es ser *como* uno es: ser fiel a lo que uno es». ⁵⁹ De ahí que, para actuar como tal, el hombre deba primero tomar conciencia de quién es. Por tanto, previo a la propia conciencia de uno mismo y a ese empezar a obrar, a construirse, se puede ya hablar de una naturaleza humana.

De hecho, a renglón seguido, tras afirmar que la conciencia es lo configurador en una persona, Kierkegaard matiza: «La conciencia puede estar dormida, pero su posibilidad es constitutiva». ⁶⁰ Con esta alusión a la conciencia dormida y a su posibilidad constitutiva —que evoca los análogos planteamientos de Heráclito—, Kierkegaard deja a salvo la dignidad y la categoría personal de aquellos que, por degeneración espiritual o incapacidad física, no pueden ejercer el acto de conciencia. ⁶¹ Pero además, Kierkegaard está distinguiendo aquí dos niveles: una cosa es el ejercicio actual de la conciencia y otra la posibilidad de ejecutarla. Y esta capacidad la tienen todos y cada uno de los seres humanos, por el hecho de serlo, absolutamente al margen de la calidad de su obrar. Por tanto, si lo que constituye a una persona es la posibilidad de la conciencia, independientemente del uso que haga de ella, lo que la hace ser tal no es su obrar, sino más bien algo que reposa en su ser, en su modo de ser.

El propio Rudd mantiene que «ser una persona (un yo) es ser un auto-evaluador y tener la *capacidad* de dirigir la evaluación de sí mismo a la luz de (al menos algún) conocimiento genuino del Bien (real, objetivo)». ⁶² La *capacidad*... ya que, tal y como sigue diciendo Rudd, se puede poseer esa capacidad, pero fallar al emplearla, o no querer siquiera hacer uso de ella. Lo cual *no* nos lleva a la absurda conclusión —afirmada,

⁵⁸ «Egentlig er det Samvittigheden, der constituerer en Personlighed» (*Pap.* VII¹ A 10 / JP 3, 3214).

⁵⁹ «The proper way for being a self, for Kierkegaard, is to be *as* what one is—to be true to what one is» (SIMPSON, Christopher Ben: *The Truth is the Way*, cit., pp. 61-62).

⁶⁰ «Thi Samvittigheden kan slumre men dens Mulighed er det Constituerende» (*Pap.* VII¹ A 10 / JP 3, 3214).

⁶¹ Al respecto, escribe Turnbull: «Once my soul has come back into relation with God, in faith and grace, I am a Kierkegaardian self, or soul, regardless of whether I lose all of my psychological capacities, even if I were to spend the rest of my life in a persistent vegetative state» (TURNBULL, Jamie: «Saving Kierkegaard's Soul: From Philosophical Psychology to Golden Age Soteriology», cit., pp. 297-298).

⁶² «To be a person (a self) is to be a self-evaluator and to have the *capacity* for directing one's self-evaluation in the light of (at least some) genuine knowledge of the (real, objective) Good» (RUDD, Anthony: *Self, Value and Narrative*, cit., p. 94). Las cursivas son mías.

no obstante, por ciertas corrientes contemporáneas— de que solo las buenas personas son personas. En efecto, aunque un varón o mujer no se comporte como lo que es, aunque olvide —en la teoría y en la praxis— que es un ser humano, nunca deja de serlo por completo. Si bien es cierto que, para llegar a ser un yo en sentido cabal, un singular, y no una persona diezmada o empequeñecida, es necesario el ejercicio recto de la conciencia, ese llegar a ser nuestro mejor yo.⁶³

2.2.3. Posibilidad constitutiva: propia de toda persona

El ser humano es espíritu [*Aand*],⁶⁴ un yo, es un individuo singular, es, en fin, persona... con todas las implicaciones que este término lleva consigo y que desgranaba en el capítulo anterior. Y es ese simple —o más bien, grandioso— hecho de serlo, el que le proporciona una capacidad que no tienen los animales: la de hacerse a sí mismo, mejorar, perfeccionarse, ser cada vez más quien es, crecer, acercarse poco a poco al ideal al que está llamado. Es decir, el individuo humano no viene al mundo terminado, sino que tiene que edificarse a sí mismo, a golpes de libertad —que diría Ortega—, mediante el uso consciente de su voluntad, guiada por la razón... Mas si debe llevarlo a cabo es precisamente porque puede: hay algo en su naturaleza, en su modo de ser, que no se encuentra en las realidades infrapersonales y que posibilita el hacerse a sí mismo.

Posibilita... y exige. Pues el gozar de esa capacidad le obliga a procurarlo: precisamente porque pueden hacerlo, a los seres humanos se les insta —los insta su mismo ser— a que vivan conforme a su espíritu, a que se pongan delante de Dios, a que crezcan en singularidad: «poseer un yo y ser un yo es la mayor concesión —una concesión infinita— que se le ha hecho al hombre, pero además es la exigencia que la eternidad tiene sobre él»⁶⁵. «Somos agentes morales queramos o no —argumenta Fremstedal—. No nos constituimos a nosotros mismos como agentes; nuestra condición de agentes, o yo, es algo dado a cada uno de nosotros como una tarea».⁶⁶ Por eso toda persona —cada una— tiene el deber de

⁶³ Por eso Kierkegaard, cuando se mueve en el plano moral, en el del obrar, distingue entre “yo” y “ser humano” y reserva el primer término para aquellos que obran como tal. Cf. *SKS 11, 129 / SUD, 13* (tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 33).

⁶⁴ Cf. *SKS 11, 129 / SUD, 13* (tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 33).

⁶⁵ «... at have et Selv, at være et Selv, er den største, den uendelige Indrømmelse, der er gjort Mennesket, men tillige Evighedens Fordring paa ham» (*SKS 11, 137 / SUD, 21* [tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 42]).

⁶⁶ «We are moral agents whether we want to be or not. We do not constitute ourselves as agents; our agency, or selfhood, is something that is given to each of us as a task» (FREMSTEDAL,

llegar a ser *den Enkelte*, de convertirse en un verdadero 'yo'. Y nadie está excluido de esa tarea-y-deber.⁶⁷

Todo varón y toda mujer deben, en primer lugar, darse cuenta de su espíritu y de que en él radica su grandeza.⁶⁸ Y a continuación, mediante un acto de su inteligencia y su voluntad libres, elegir vivir conforme a ello.⁶⁹ Pues «no hay más que una vida desperdiciada, la del hombre que vivió toda su vida engañado por las alegrías o los cuidados de la vida; la del hombre que nunca se decidió con una decisión eterna a ser consciente en cuanto espíritu, en cuanto yo».⁷⁰

Pero Kierkegaard insiste con vehemencia, en numerosas ocasiones y distintos contextos, en que *toda* persona goza de la capacidad de vivir conforme a su espíritu.⁷¹ Pues, como mencioné al término del segundo capítulo, lo que propone nuestro autor es algo asequible a todos: es propio de *cualquier* varón y mujer, de *toda* ser humano, poder comportarse como tal. «Ser humano consiste en eso: en que todo ser humano tiene garantizada la capacidad de ser espíritu»,⁷² declara. Y este es pre-

Roe: "Anthropology in Kierkegaard and Kant. The Synthesis of Facticity and Ideality vs. Moral Character"; in *Kierkegaard Studies Yearbook 2011*, cit., p. 26).

⁶⁷ Cf. SKS 16, 92 / PV, 112 (tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 160).

⁶⁸ En ocasiones, los hombres buscan la grandeza terrenal, el honor, el éxito, sin darse cuenta de que ya poseen lo realmente grandioso: el espíritu. Lo señala Kierkegaard: «Hvor forfængelige og indbildske end Menneskene kunne være, have de dog oftest en meget ringe Forestilling om sig selv, det er, de have ingen Forestilling om at være Aand, det Absolute, som et Menneske kan være; men forfængelige og indbildske ere de» [«However vain and conceited men may be, they usually have a very meager conception of themselves nevertheless, that is, they have no conception of being spirit, the absolute that a human being can be»] (SKS 11, 158 / SUD, 43 [tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 65]).

⁶⁹ Con gran agudeza, ironiza Kierkegaard sobre aquellos que prefieren hacer caso omiso de su espíritu y vivir como animales: «Ehvert Menneske er den sjælelig-legemlige Synthese anlagt til at være Aand, dette er Bygningen; men han foretrækker at boe i Kjælderen, det er, i det Sanseliges Bestemmelser. Og han foretrækker ikke blot at boe i Kjælderen, de er, i det Sandseliges Bestemmelser. Og han foretrækker ikke blot at boe i Kjælderen, nei, han elsker det i den Grad, at han bliver forbittret, naar Nogen vil foreslaae ham at indtage Belle-Etagen, som staaer ledig til hans Disposition — thi det er jo i hans eget Huus han boer» [«Every human being is a psychical-physical synthesis intended to be spirit; this is the building, but he prefers to live in the basement, that is, in the sense categories. Moreover, he not only prefers to live in the basement—no, he loves it so much that he is indignant if anyone suggests that he move to the superb upper floor that stands vacant and at his disposal, for he is, after all, living in his own house»] (SKS 11, 158 / SUD, 43 [tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 65]).

⁷⁰ «... men kun det Menneskes Liv var fospildt, der levede saaledes hen, bedragen af Livets Glæder eller af dets Sorger, at han aldrig evigt afgjørende blev sig bevidst som Aand, som Selv, eller hvad der er det Samme, aldrig blev opmærksom paa, og i dybeste Forstand fik Indtrykket af, at der er en Gud til, og „han“, han Selv, hans Selv til for denne Gud» (SKS 11, 142-143 / SUD, 26 (tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 48).

⁷¹ Cf. *Pap.* IX A 76 / JP 1, 69.

⁷² «Men det Humane ligger i, at det er forundt ethvert Menneske at kunne være Aand» (*Pap.* IX A 76 / JP 1, 69). Cf. SKS 16, 95 / PV, 115 (tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 166).

cisamente el punto clave que distingue al individuo estético del singular en sentido religioso.

Lo cual nos remite a la otra cara de la moneda: junto a la maravillosa capacidad de cada persona para comportarse según lo propio del espíritu, figura asimismo la posibilidad de no hacerlo. Efectivamente, dejándose guiar por la ley animal del más poderoso, puede alguien dirigir toda su atención únicamente hacia la fuerza física o los cuidados de este mundo, despreciando el cultivo del espíritu y embruteciéndose,⁷³ demostrando entonces la verdad de aquel adagio latino: *corruptio optimi pessima*.

Mas dicha posibilidad muestra a su vez la grandeza —ciertamente limitada— del varón y la mujer: el animal es lo que es, no puede mejorar ni empeorar; en cambio el ser humano sí tiene esa opción, justo porque es espíritu.

Con las propias palabras de Kierkegaard: «La posibilidad de esta enfermedad es la ventaja del hombre sobre el bruto, ventaja que nos caracteriza infinitamente más que la del andar vertical, ya que ella significa la infinita verticalidad o elevación que nos compete por el hecho de ser espíritu».⁷⁴

2.3. Necesidad de ambos planos

Hay, por tanto, una diferencia radical entre el hombre y los demás componentes del universo, con independencia de la manera en que el primero se comporte. Esta es la razón que permite a Kierkegaard reiterar con tenacidad que es característico y privativo de todo sujeto humano ser un individuo singular, de un modo superior y distinto a como lo son los individuos de otras especies. Retomando uno de los pasajes de Kierkegaard antes citados, es una característica *humana* el hecho de que cada persona, cualquiera de ellas, sea más que la raza.⁷⁵

Concuerdo, pues, con García Martín cuando alega que

... conviene distinguir un doble plano: el *constitutivo* u ontológico, y el *operativo* o moral. [...] Constitutivamente, el hombre no puede dejar de ser lo que es ni renunciar a su destino eterno. Ser ejemplar o singular depende de él, pero no su naturale-

⁷³ Cf. *Pap.* VII¹ A 168 / *JP* 4, 4323.

⁷⁴ «Muligheden af denne Sygdom er Menneskets Fortrin for Dyret, og dette Fortrin udmærker ham ganske anderledes end den opreiste Gang, thi det tyder paa den uendelige Opreisthed eller Ophøiethed, at han er Aand» (*SKS* 11, 131 / *SUD*, 15 [tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 35]).

⁷⁵ Cf. *SKS* 16, 66-67 / *PV*, 88, nota al pie (tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 123, nota al pie).

za o esencia. Si decimos que el ser humano deja de serlo, o que puede llegar a serlo, es justo porque ya lo es ontológicamente, aunque no moralmente. Por eso, “llegar a ser lo que se es” significa “llegar operativamente a lo que se es de forma constitutiva”. El obrar, pues, y el ser del hombre, se relacionan de una manera tal que se implican mutuamente. El obrar sigue al ser (según la máxima clásica), pero a la vez lo potencia o desvirtúa.⁷⁶

Algo similar parece pensar Evans, quien sostiene:

... incluso aunque Kierkegaard rechace el concepto metafísico del yo como una entidad totalmente formada con una identidad fija, aun así entiende al yo en términos ontológicos: el yo está enraizado en el ser y no puede ser entendido solo en términos éticos. Es el hecho de que los “yoes” son seres con ciertas cualidades lo que les hace ser seres que pueden llegar a ser, cuya identidad se define por su hacerse.⁷⁷

Si no yerro, la visión kierkegaardiana de la persona no se reduce a pura ética ni a fenomenología; no limita al individuo a su obrar, sino que admite algún tipo de “ser”, que constituye a la persona como tal. Y, por tanto, aunque el hombre deba *hacerse* singular —aspecto que retomaré en el capítulo VI—, es necesario afirmar también que, antes o independientemente de su obrar, ya lo *es* de un modo propio y especial. Más aún, ese poder llegar a ser singular provendrá precisamente de su particular modo de ser, que le confiere ya una singularidad *inicial* superior.

Por eso sostengo que, aunque Kierkegaard no desarrolle dicho aspecto, su concepción de la persona no es incompatible con cierta visión metafísica. Una, por supuesto, que respete e incluso requiera el carácter ético del yo: que no elimine, sino más bien exija, la naturaleza dinámica propia de toda persona.⁷⁸

A mi juicio, esta condición se cumple con creces en la metafísica del ser y, de manera muy particular, como veremos y anticipé en los primeros pasos de mi estudio, en la que propone Tomás de Aquino, que se

⁷⁶ GARCÍA MARTÍN, José: “La espiritualidad como determinación antropológica en los diarios de S.A. Kierkegaard”; en *Ars Brevis: anuario de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna*, núm. 13. Barcelona: 2007, p. 92.

⁷⁷ «...even if Kierkegaard rejects the metaphysical concept of the self as a fully formed entity with a fixed identity, he nevertheless still understands the self in ontological terms: the self is rooted in being and cannot be understood solely in ethical terms. It is because selves are beings with certain qualities that they are beings who can become, whose identity is defined through their becoming» (EVANS, Stephen C.: *Kierkegaard on Faith and the Self*, cit., pp. 267-268).

⁷⁸ Pues, como dice Evans: «Kierkegaard does not want to deny that the self is a substantial reality. However, the unique character of the self is obscured if we think of it merely as a type of “entity” or “substance”. To be a self is to embark on a process in which one becomes something, and there is a sense therefore in which selfhood is something to be achieved» (EVANS, C. Stephen: *Kierkegaard: An Introduction*, cit., p. 46).

encuentra muy lejos de la visión estática o cosista de la metafísica antes mencionada.

3. El acto de ser

Desde hace ya algunos años puede afirmarse como algo relativamente adquirido y pacífico que el descubrimiento del acto de ser es propiamente tomasiano,⁷⁹ aun cuando también lo vislumbraran algunos neoplatónicos.

Aunque esto no siempre ha sido así, puntualiza González:

Los mismos trabajos de Gilson, Fabro, Geiger, Raeymaeker, Forest, etc., etc. han redescubierto acentos y perspectivas en el tratamiento de la *cuestión del ser* en Tomás de Aquino que suponen un radical cambio de rumbo en la concepción tomista que se venía transmitiendo en los manuales al uso; cada vez se pone más de manifiesto la originalidad de la *metafísica del ser* de Santo Tomás.⁸⁰

Este “cambio de rumbo” se puede incluso advertir dentro de la propia trayectoria personal de Gilson —por citar al primero de los autores que menciona González—: hay un momento a lo largo de su evolución filosófica en el que advierte maravillado toda la riqueza y originalidad del acto de ser tomasiano, que le había pasado inadvertido durante veinte años de estudio y publicaciones sobre Tomás de Aquino... y que se convierte entonces en la clave *imprescindible* para entender y unificar el pensamiento del Aquinate. «Todas esas verdades —escribe— dependen de una noción del ser, propia de santo Tomás, y fuera de la cual no hay tomismo verdaderamente digno de llevar ese título».⁸¹

⁷⁹ De acuerdo a la distinción comúnmente aceptada hoy día, utilizaré el término “tomasiano” para referirme a aquello que es propio de Tomás de Aquino, en lugar del adjetivo “tomista”, que alude más bien a la escuela afín a su pensamiento (la cual se aleja en algunos casos del verdadero espíritu del Aquinate).

⁸⁰ GONZÁLEZ, Ángel Luis: *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*. 3ª ed. revisada y ampliada. Pamplona: EUNSA, 2001, p. 106.

Puede encontrarse una breve resumen de las principales contribuciones a la renovación del tomismo, gracias a la revaloración de la doctrina del ser, en la obra de JOHN, H. J.: “The Emergence of the Act of Existing in Recent Thomism”; in *International Philosophical Quarterly*, 2 (1962).

Más recientemente, en el libro de Mondin que cito a continuación, cabe ver esta relativa uniformidad en la aceptación de la originalidad de la doctrina del ser en Tomás de Aquino y las diversas maneras de entenderlo, así como el distinto modo de asignarle la paternidad. Cf. MONDIN, Battista: *La metafísica di Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*. Seconda edizione. Bologna: Studio Domenicano, 2013.

⁸¹ GILSON, Étienne: *Introduction à la philosophie chrétienne*, cit., p. 202 (tr. esp.: *Introducción a la filosofía cristiana*, cit., p. 155).

Noone es otro de los que afirman que la originalidad del Aquinate no consiste en la abundancia o la precisión de sus referencias a los filósofos clásicos, sino más bien en la lectura metafísica que hace de ellos y que le lleva, en ocasiones, a atribuirles generosamente su propia filoso-

Aristóteles, partiendo de sus famosos sentidos del ser, había llegado a la conclusión de que el principio radical que hace ser a lo real —su principio intrínseco, por decirlo de este modo— era la forma substancial: el compuesto de materia y forma es siempre en virtud de esta última. Aunque lo que existe, el ente, es el compuesto, este es gracias a la forma, que es acto respecto a la materia prima.

En cambio, Tomás de Aquino descubre un fundamento más radical aún que la forma, “más último”: el acto de ser. Ya Aristóteles establecía que la materia prima era potencia respecto a la forma, pero Tomás de Aquino añade que también la forma es potencia respecto a algo:⁸² al acto de ser, que se convierte así en el acto supremo, más aún y de manera diversa a como es acto la forma.⁸³

El acto de ser actúa como causa “cuasi eficiente” (como causa “eficiente intrínseca y constante”, si valiera la expresión, ciertamente paradójica), sin la que la esencia no puede a su vez ser causa formal.⁸⁴ La esencia hace que un ente sea *tal*, pero es el acto de ser lo que hace que sea (y, en ese sentido, también que sea *tal*). La forma provoca que una realidad tenga unas perfecciones u otras, las que corresponden a su esencia; pero la propia forma no puede existir —ni existir y comportarse como forma— sin acto de ser, que es la primera perfección y el cimiento de cualquier otra, acto primero de todo otro acto.⁸⁵

fía del ser (cf. NOONE, Timothy B.: “The Originality of St. Thomas’s Position on the Philosophers and Creation”; in *The Thomist*, vol. 60. Washington: Thomist Press, 1996, pp. 275-300).

⁸² Cf. *De ente et essentia*, cap. 3 (cap. 4 según la Edición Leonina); PORRO, Pasquale: *Tommaso d’Aquino*, cit., pp. 194-195.

Nodé-Langlois alude también a este descubrimiento y explica que esa mayor profundización en la ontología aristotélica fue lo que condujo al Aquinate hacia una *metafísica de la existencia o existencialismo metafísico* (cf. NODÉ-LANGLOIS, Michel : « L’existentialisme métaphysique de Thomas d’Aquin » ; dans *Philopsis* : <http://www.philopsis.fr>. Juin 2016).

⁸³ Como es sabido, la relación acto-potencia no es la misma en ambos casos: «... la materia es desde el principio de la creación, con un conjunto de formas substanciales, a través de las cuales recibe el ser. Y es así, *siendo*, como contiene potencialmente otras muchas formas substanciales, que serán o no *actualizadas* con el transcurrir del tiempo. El ser, sin embargo, no “actualiza” a su potencia, sino que *la pone* radicalmente en la realidad, de modo que sin el ser nada sería (ni potencial ni actual: nada). En el plano en que me muevo ahora, y que muchos llaman trascendental, cualquier *potentia essendi* nada es antes o fuera del ser que le da consistencia y *en el cual* y *por el cual* esa potencia es... y es potencia» (MELENDO, Tomás: *Metafísica de lo concreto*. 2ª ed. Pamplona: EUNSA, 2009, pp. 294-295).

⁸⁴ Cf. GILSON, Étienne: *Being and Some Philosophers*, cit., pp. 168-169 (tr. esp.: *El ser y los filósofos*, cit., p. 251). Al margen del menor o mayor acierto en la elección de los términos, lo que debería quedar claro es que el acto de ser se sitúa “por encima” o “más allá” de los cuatro tipos de causas célebres desde Aristóteles, por lo que propiamente no puede reducirse a ninguna de ellas.

⁸⁵ El que la esencia no pueda existir sin el acto de ser muestra también que, aunque en nuestro estudio los diferenciemos y hablemos de su unión, casi como si se tratara de un proceso temporal, de hecho no es así: la distinción de esencia y ser es real en las criaturas, pero nunca se

Apuntalando la diferencia entre Tomás de Aquino y Aristóteles, comenta Gilson:

El carácter distintivo de una metafísica del ser verdaderamente aristotélica —y uno se siente tentado de llamarlo su forma específica— reside en el hecho de que no reconoce ningún acto superior a la forma, ni siquiera el ser.⁸⁶ No hay nada por encima del ente; en el ente, no hay nada por encima de la forma, y esto significa que la forma de un ente dado es un acto del cual no hay acto.⁸⁷

dan el uno sin la otra; ambos son co-principios del ente, estrictamente simultáneos desde el punto de vista temporal. En muchas ocasiones, por la limitación de nuestro conocimiento y su carácter progresivo, no nos queda otro remedio que separar con el entendimiento elementos que en la realidad se dan unidos. Pero es importante tomar conciencia de ello, para retornar una y otra vez —las que haga falta— a la realidad que pretendemos conocer tal y como es. Y lo que existe en la realidad es el ente, el compuesto de esencia y acto de ser: en los entes finitos, ninguno de ambos co-principios puede darse con independencia del otro.

Este es un punto cardinal en la doctrina de Tomás de Aquino. Afirmar la sustancia como receptor propio de la existencia (*proprium susceptivum eius quod est esse*) no es situarla como un “recipiente” en cierto modo “previo”, al que basta con “echarle” la existencia para hacerle ser. En la misma medida en que no hay ser, no hay tampoco receptáculo para recibirlo. Cf. ECHAURI, Raúl: *El pensamiento de Etienne Gilson*, cit., p. 42.

⁸⁶ El término original que utiliza aquí Gilson es “existence”, pero lo he traducido por “ser” para mantener la uniformidad de la terminología a lo largo de la tesis y no dar pie a confusiones. El mismo Gilson, en obras posteriores, utiliza la expresión “acto de ser” —como explicaba antes—, al darse cuenta de la importancia y originalidad que esta noción tiene en el pensamiento de Tomás de Aquino.

Asimismo, aunque en este párrafo concreto la versión española de esta obra traduzca el vocablo “being” por “ser”, yo he utilizado “ente”. Como decía en el primer capítulo, aunque Aristóteles no distinga entre ambos términos, Tomás de Aquino sí lo hace, y así queda recogido en este trabajo.

De ahora en adelante, llevaré a cabo estos cambios cuando lo considere necesario, añadiendo la versión original a pie de página.

⁸⁷ «The distinctive character of a truly Aristotelian metaphysics of being—and one might feel tempted to call it its specific form—lies in the fact that it knows of no act superior to the form, not even existence. There is nothing above being; in being, there is nothing above the form, and this means that the form of a given being is an act of which there is no act» (GILSON, Étienne: *Being and Some Philosophers*, cit., p. 47 [tr. esp.: *El ser y los filósofos*, cit., p. 86]).

Las palabras con que Gilson concluye este párrafo son tajantes: «If anyone posits, above the form, an act of that act, he may well use the technical terminology of Aristotle, but on this point at least he is not an Aristotelian» (GILSON, Étienne: *Being and Some Philosophers*, cit., p. 47 [tr. esp.: *El ser y los filósofos*, cit., p. 86]). Lo cual debería llevar a preguntarnos por la interpretación que Tomás de Aquino hace de Aristóteles y su fidelidad al pensamiento del Estagirita. Es esta una cuestión controvertida, sobre la que los historiadores son a menudo críticos. Sin entrar a fondo en este problema, considero que, para hacer justicia tanto al pensamiento de Aristóteles como al de Tomás de Aquino, es necesario tener en cuenta que este último no pretende hacer una exégesis histórica de la filosofía del Estagirita. De hecho, no creo que Tomás de Aquino se sintiera en absoluto interesado por el tipo de investigación histórico-filológica tan de moda hoy día en el ámbito académico. Como exponía en el primer capítulo, el Aquinate (en consonancia con Kierkegaard en cuanto a esta postura), es ante todo un teólogo, alguien que busca conocer, vivir y enseñar la verdad cristiana —sin que eso suponga un demérito para su filosofía—.

Por eso me parece acertada y relevante la precisión que realiza Torrell. Afirma este, acudiendo a la famosa *intentio auctoris*, que se pueden evitar muchos malentendidos si se tiene en cuenta cuál era la intención real de Tomás: «Selon une formule qu’il répète souvent — et pas seulement à propos d’Aristote —, il veut rechercher l’*intentio auctoris*. C’est une des règles de l’*expositio reverentialis*, disons de l’herméneutique médiévale, dont le but est de retrouver ce que

También Humbrecht señala la diferencia entre ambos, incidiendo en este caso en lo original del Aquinate:

El propio Tomás de Aquino se tomó en serio la distinción entre el ente —lo que es— y el ser —el principio interno de un ente—, según una distinción metafísica que va más allá del pensamiento aristotélico.

Y puntualiza de inmediato, tanto desde el punto de vista histórico como teórico:

Ciertamente, el ser (*esse*) como principio de un ente no es una invención de Tomás; tal declaración se lee, en efecto, a lo largo de todo el neoplatonismo y en los medievales contemporáneos de Tomás. Por el contrario, lo que es nuevo es el sentido que le da al *esse*, el cual no es solamente la esencia o naturaleza de una cosa, esencia que según Aristóteles es para esta cosa el primer principio y, por tanto, su acto, aquello por lo que es. Para Tomás, la esencia cumple ese papel actualizador, pero ella sola no es suficiente, ni lo es la materia, para dar cuenta de la singularidad o, si nos atrevemos a decirlo, del misterio de un ente. De ahí que Tomás descubra en el ente el principio que es el primero y el más actualizador: el ser como fuente de existencia. Lo llama acto de ser (*actus essendi*), acto primero que supera por su hondura a la propia forma substancial, la cual, no obstante, en su propio nivel, otorga su actualidad a cada ente “tal”. Es más primordial y profundo existir que existir según tal naturaleza y en tal cuerpo.⁸⁸

l’auteur veut dire. Pour comprendre Aristote il faut donc s’efforcer de retrouver le mouvement d’ensemble de sa pensée et rappeler la vérité à la recherche de laquelle il était parti et qu’il cherchait plus ou moins maladroitement à exprimer. À ce point précis, Thomas se sent autorisé à se substituer à lui pour le prolonger et lui faire dire des choses à quoi il n’avait même pu penser. La reconstitution historiquement exacte de la pensée d’Aristote ne l’intéresse pas pour elle-même. Même si ses ressources d’érudition sont moins grandes que celles d’un historien contemporain, il sait fort bien à quoi s’en tenir le plus souvent. Mais il veut bien davantage se couler dans le propos d’Aristote et mener jusqu’à son terme l’intuition qu’il croit avoir de la révélation chrétienne, pense Thomas, mais c’est bien cela qu’il a voulu dire » (TORRELL, Jean-Pierre : *Initiation à saint Thomas d’Aquin*, cit., pp. 305-306). Cf. también HUMBRECHT, Thierry-Dominique : *Lire saint Thomas d’Aquin*, cit., pp. 74-75).

Otros estudios sobre el tema a los que se puede acudir son OWENS, Joseph: “Aquinas as Aristotelian Commentator”; in *St. Thomas Aquinas 1274-1974: Commemorative Studies*, vol. 1. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974; ELDERS, Léon: « Saint Thomas d’Aquin et Aristote »; dans *Revue thomiste*, 88. Toulouse : 1988 ; TORRELL, Jean-Pierre : « Saint Thomas et l’histoire. État de la question et pistes de recherche » ; dans *Revue thomiste*, 105. Toulouse : 2005, pp. 403-405 ; NARVAEZ, Mauricio R. : *Thomas d’Aquin lecteur : Vers une nouvelle approche de la pratique herméneutique au Moyen Âge*. Louvain : Peeters, 2012.

⁸⁸ « Thomas d’Aquin lui-même a eu à cœur de distinguer l’étant — ce qui est — et l’être — le principe interne d’un étant —, selon une décision métaphysique qui va plus loin que la pensée aristotélicienne. Certes, l’être (*esse*) comme principe d’un étant n’est pas une invention de Thomas ; on lit en effet une telle affirmation dans tout le néoplatonisme et chez les Médiévaux contemporains de Thomas. En revanche, ce qui est nouveau et le sens qu’il donne à l’*esse*, qui n’est plus seulement l’essence ou nature d’une chose, essence qui selon Aristote est pour cette chose premier principe et donc son acte, ce par quoi elle est. Pour Thomas, l’essence accomplit ce rôle actualisateur, mais elle ne suffit plus, non plus que la matière, à rendre compte de la singularité ou, si l’on ose dire, du mystère d’un étant. C’est pourquoi Thomas découvre dans l’étant le principe qui est en lui le plus premier et le plus actualisateur, l’être comme source d’existence. Il l’appelle l’acte d’être (*actus essendi*), acte premier qui préside en profondeur à la forme substantielle elle-même qui pourtant, à son niveau, donne son acte à tel étant. Il est plus premier et plus

Así pues, ya que Tomás de Aquino recurre al *acto de ser* como fundamento último de la realidad, si ha de haber alguna diferencia radical entre el sujeto humano y las demás realidades corpóreas —como la hay para Kierkegaard— esta debe provenir precisamente, en última y decisiva instancia, de ese acto: en él encontrará su fundamentación metafísica lo que Kierkegaard despliega en otros niveles.

Podríamos, pues, formular tres preguntas, para averiguar si, efectivamente, ambos planteamientos son compatibles. a) ¿Existe alguna diferencia entre el acto de ser de la persona y el de los demás entes? b) ¿Conlleva dicha diferencia una especial singularidad en el caso de la persona humana? c) ¿Respeta esta concepción de la persona su naturaleza dinámica que es fundamental en el universo kierkegaardiano?

3.1. El acto “personal” de ser

Las personas son entes, de manera análoga a todo lo que existe en el universo; pero precisamente por eso, para Tomás de Aquino igual que para Kierkegaard, se sitúan a una distancia infinita del resto de realidades corpóreas.

La clave de dicha superioridad aparece condensada en estas palabras de Tomás de Aquino: el grado y la calidad, la categoría de cada uno de los existentes, «se hallan determinados por *el modo como poseen el ser* y por la intensidad o grandeza de este: pues cada cosa es más o menos noble conforme su ser es contraído a cierto y especial modo de nobleza, mayor o menor».⁸⁹

Los entes son en la medida en que participan del ser. El *esse*, por sí mismo, es ilimitado, y se participa según la capacidad o potencia de las diferentes esencias, que son, a su vez «la intrínseca medida del *esse* en los entes».⁹⁰

En efecto, la potencia ejerce una doble función respecto al acto, porque lo limita al mismo tiempo que lo posibilita, o más bien al contrario, aunque sea este el orden en el que ordinariamente lo consideremos.

profond d'exister que d'exister selon telle nature et dans tel corps » (HUMBRECHT, Thierry-Dominique : *Lire saint Thomas d'Aquin*, cit., pp. 79-80).

⁸⁹ «... secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate: nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis» (*Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 28 n. 2). Las cursivas son mías.

⁹⁰ «Essence is intrinsic measure, in a being, of its *esse*» (THIBAUT, Herve J.: *Creation and Metaphysics: A Genetic Approach to Existential Act*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970, p. 46).

Y algo análogo —desemejante y semejante— ocurre con el acto de ser: está posibilitado y contraído por la esencia (posibilitado *per se* y contraído *per accidens* o como consecuencia, cabría puntualizar). Por eso, a excepción de Dios, en el que no existe potencia alguna que lo limite —por lo que, en sentido estrictísimo, no sería ente, sino Ser—, ningún ente es todo el ser sino que solo lo tiene... en la forma y medida en que su esencia lo permite. La esencia substancial, capaz de ser *per se*, es imprescindible para que puedan existir los entes creados. Y al mismo tiempo, la esencia es lo que, *per accidens*, limita al acto de ser —por sí mismo irrestricto y más allá de toda determinación—, confiriéndole un determinado modo y haciendo que sea acto de ser de *esto* y no de *aquello*. De ahí que, en virtud de su esencia, el ser de los entes se gradúe y module, puesto que esta le permite ser, pero de manera limitada, es decir, le permite ser más o menos y de un modo u otro.⁹¹

Reiteradamente señala Tomás de Aquino que los diversos grados de entes se constituyen por los diversos modos de ser, que dan lugar a la jerarquía ontológica de los seres, más o menos perfectos en la medida en que participan más o menos del *esse*, de la perfección del *esse* que pertenece a Dios *per essentiam*, ya que todo lo que tiene alguna perfección es tanto más perfecto cuanto más plenamente la participa y todas las cosas que participan el ser del Ser no lo participan *secundum modum essendi*, tal como se encuentra, irrecepto, en Dios, sino particularizadamente, es decir, según un cierto modo de ser determinado, restringido por la esencia en que se recibe: el ser participado se limita a la *vis receptiva* del participante.⁹²

Así pues, el acto de ser se recibe y posee de diversos modos, según la naturaleza de la esencia, la cual, al no ser única, da lugar a una diversidad de grados en la perfección del ser de los entes.⁹³

⁹¹ Por eso afirma González que «debe quedar bien claro que la primacía metafísica que tiene el *actus essendi* no va en detrimento de la esencia; quiere decirse que por el hecho de dar esa primacía al *esse* y ser la esencia ciertamente “determinación” del *esse*, no debe la esencia ser menospreciada como si consistiera en algo negativo, o en un puro límite. De que la esencia restrinja y determine el acto de ser no debe desprenderse que sea pura negación, en el sentido del axioma spinozista *omnis determinatio est negatio*. Lo mismo que la potencia no es una pura negación, tampoco la esencia (*potentia essendi*). También la esencia constituye positividad en el ente, si bien sólo en el orden formal; es decir, la esencia no proporciona esa positividad según un grado infinito, como podría decirse que ocurre en Dios, sino limitadamente según su estatuto ontológico en la jerarquía de las formas» (GONZÁLEZ, Ángel Luis: *Ser y participación*, cit., pp. 123-124).

En esta cuestión, González se separa de Carlo, quien concibe la esencia como privación y encuentra más acertada, en cambio, la postura de Corvez. Cf. CARLO, William E.: *The Ultimate Reducibility of Essence to Existence in Existential Metaphysics*. The Hague: M. Nijhoff, 1966; CORVEZ, Maurice: «Existence et essence» ; dans *Revue Thomiste*, 51 (2). Toulouse : 1951.

⁹² GONZÁLEZ, Ángel Luis: *Ser y participación*, cit., p. 217.

⁹³ Lo que es importante tener en cuenta, como recalcaré más adelante, es que la primacía aquí corresponde al acto de ser, y no a la esencia, pues es de aquel de donde proviene la perfección. Lo recuerda Thibault: «What has to be kept in perspective is the ontological primacy of *esse*. Then *esse* appears as the basic reality which all things share in various degrees» (THIBAUT, Herve J.: *Creation and Metaphysics*, cit., p. 46).

Aunque solo de forma implícita —muy implícita, si se prefiere, o solo virtual, por adoptar un modo de hablar hoy más de moda—, podemos decir que Aristóteles ya apuntaba a esa diferencia en el modo de poseer el ser, al proclamar que el ente se dice de muchas maneras y establecer entre ellas una clara jerarquía.

En efecto, para atestiguar la superioridad de la substancia respecto de los accidentes, el Estagirita explica que la substancia es *por sí*, en *sí*, mientras que los accidentes son en otro, en la substancia.⁹⁴ Los accidentes inhieren en la substancia, son *en ella*, mientras que esta es *en sí*. Por eso podemos hablar de formas substanciales y formas accidentales. De estas últimas se afirma que son *en cierto sentido*, si bien, propiamente, en grado máximo y en su acepción más estricta, solo son —y hacen ser— las formas substanciales.

Pero tampoco estas se sitúan todas al mismo nivel. Puesto que la materia depende de la forma —es potencia respecto a ella—, y no al contrario, nada impide la existencia de formas separadas, independientes de la materia, que no la requieren para existir. Hay, pues, formas que pueden ser en *sí* mismas y otras que solo existen en la materia, haciendo subsistir al compuesto.

3.1.1. El alma subsiste por sí

Entre las primeras —ya claramente en los dominios en los que se mueve Tomás de Aquino, con referencia expresa al acto de ser—, se cuenta el alma humana, que recibe el ser por *sí* y en *sí*, y no en la materia, como el resto de los entes corpóreos. Los demás compuestos de materia y forma reciben el acto de ser siempre gracias a la forma, pero *en* la materia: no pueden ser sin ella y se encuentran intrínsecamente afectados por el co-principio material, del que dependen.

En todos los entes, sean simples o no, el acto de ser es dado a través de la forma, aunque es siempre del subsistente. Pero, en los entes compuestos, lo que subsiste *necesita* de la materia. Por decirlo así, su forma no goza de la suficiente amplitud o grandeza para ser por *sí* misma, y requiere del co-principio material para poder subsistir. Por tal motivo, esas realidades se hallan íntimamente afectadas por la materia y sometidas por tanto al tiempo, al cambio, a la corrupción...

⁹⁴ Cf. *Metafísica* Z, 1, 10258a 10-30.

En las realidades materiales —intrapersonales—, la *potentia essendi* o esencia, no es solo una forma, sino el compuesto de esta y la materia, a diferencia de lo que ocurre con el alma humana.

Con palabras de Tomás de Aquino, que completan y precisan cuanto acabamos de ver:

... cuando las cosas dependen unas de otras de tal modo que unas son causas de las otras, la que ejerce el papel de causa puede tener el acto de ser sin la otra, pero no a la inversa. Así es la relación de materia y forma: la forma es la que da el acto de ser a la materia. Por eso, es imposible que la materia exista sin una forma, pero no es imposible que una forma exista sin materia. En efecto, la forma en cuanto forma no depende de la materia; y si hay formas que no pueden existir más que en una materia, esto es consecuencia de la distancia a la que se encuentran del primer principio, que es el acto primero y puro. Así, las formas más próximas al principio primero son formas subsistentes sin materia, porque la forma no necesita de la materia según todo su género, como dijimos. Y estas formas que no necesitan de la materia para existir, son espíritus puros. Por eso no es necesario que las esencias o quiddidades de esas substancias sean más que la forma. [...] Estas substancias difieren entre sí según su grado de potencia y de acto; de modo que la inteligencia [o espíritu] superior, que está más próxima al [ser] primero, más posee de acto y menos de potencia [*habet plus de actu et minus de potentia*], y así sucesivamente, acabando la serie en el alma humana, que es la última de las substancias espirituales.⁹⁵

El ser de la persona, por tanto, es radicalmente superior al de las realidades infrahumanas —respondemos así a la primera cuestión que planteaba—, pues no requiere, de manera absoluta e incondicionada, de la materia, sino que su alma o forma substancial es capaz de poseer el ser en sí misma, sin necesidad del co-principio material.⁹⁶

⁹⁵ «Quaecumque enim ita se habent ad invicem quod unum est causa esse alterius, illud quo habet rationem causae potest habere esse sine altero, sed non convertitur. Talis autem invenitur habitudo materiae et formae, quia forma dat esse materiae. Et ideo impossibile est esse materiam, sed si inveniuntur aliquae formae, quae non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio, quod est actus primus et purus. Unde illae formae, quae sunt propinquissimae primo principio, sunt formae per se sine materia subsistentes (non enim forma secundum totum genus suum materia indiget, ut dictum est) et huiusmodi formae sunt intelligentiae. Et ideo non oportet ut essentiae vel quidditates harum substantiarum sint aliud quam ipsa forma. [...] Est ergo distinctio earum ad invicem secundum gradum potentiae et actus, ita quod intelligentia superior, quae magis propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis. Et hoc completur in anima humana, quae tenet ultimum gradum in substantiis intellectualibus» (*De ente et essentia*, cap. 3 [cap. 4 según la Edición Leonina]).

⁹⁶ Que el alma subsiste en sí se advierte porque tiene operaciones que son espirituales: conocer intelectual y amar, ambas libres, aunque en un sentido no del todo idéntico (Cf. *Summa Theologiae* I^a, q. 14, a. 1 co.; *Summa Theologiae* I^a, q. 75, a. 2 co. et ad 3; *Q. d. de Anima*, a. 14 co).

Aunque se trata de una doctrina bastante común entre los seguidores de Tomás de Aquino, podemos acudir al claro testimonio de Caffarra: «Una de las vías más simples para llegar a la intuición del ser-personal es la reflexión sobre el acto libre. Lo que nosotros “sentimos” espiritualmente cuando realizamos un acto libre, discerniéndolo en seguida de cualquier otro acto, es que nosotros somos causa de ese acto. Esto es tan cierto que solo nosotros asumimos la respon-

A eso alude el término “espiritual”: indica aquellas formas que, en sí mismas, independientemente de la materia, tienen capacidad para ser. Rassam lo afirma del siguiente modo: «un ser espiritual es precisamente una forma que por sí misma está en potencia respecto al existir [ser]». ⁹⁷ También Cardona lo describe con palabras similares: «es espiritual toda forma que tiene directamente y por sí —sin necesidad de materia— potencia de ser». ⁹⁸

La clave está, entonces, en el modo como se posee el acto de ser (que lleva consigo una radical diversidad también de *grado*). Según acabamos de sugerir, los entes corpóreos lo poseen a través de la forma pero *en* la materia: no pueden ser sin ella y esta les afecta intrínsecamente. Los espirituales, en cambio, reciben el ser directamente por (y en) la forma, en sí misma; cosa que sucede también en el hombre. Y así, la grandeza o superioridad jerárquica del alma humana, que es espiritual, le permite acoger en sí el acto de ser; y dicho ser, al no estar intrínsecamente afectado por la materia, al no verse limitado inmediatamente por lo material, resulta notablemente superior al de los entes corpóreos.

Como también afirma Kierkegaard —aunque sin apelar en modo alguno a las reflexiones metafísicas que hemos apuntado—, la distancia que se da entre las realidades infrapersonales y el ser humano no es una simple progresión ascendente, sino que hay un salto cualitativo infinito. En el universo filosófico en que se mueve Tomás de Aquino, ese salto se debe a un distinto modo de poseer el ser, al que corresponde un grado de ser radicalmente diverso, como ya hemos dicho.

3.1.2. Síntesis de alma y cuerpo

Sin embargo, la cuestión dista mucho de estar del todo resuelta. ¿Dónde se situaría la diferencia constitutiva entre el alma humana y las formas puras? Si no me equivoco, la respuesta de Tomás de Aquino es

sabilidad de ello. ¿Qué significa “somos causa de...”? Nuestra experiencia nos dice además que “ser causa de...” significa “ser el origen de...” en el sentido de que aquello, de lo que se es causa, depende de nosotros en cuanto al ser. Adviértase: se trata de una dependencia en el ser. El acto (realizado) es, porque es actualizado por mí. Este acto no tiene otra causa —en el sentido antes indicado— fuera del sujeto que actúa.

Esta independencia en el obrar (exclusión de otras causalidades) no puede explicarse sino con base en una independencia en el ser. Sería simplemente absurdo negar esta inferencia» (CAFFARRA, Carlo: *La sexualidad humana*. Madrid: Encuentro, 1987, pp. 23-24). Cf. también IMBACH, Ruedi ; OLIVA, Adriano : *La philosophie de Thomas d'Aquin*, cit., p. 51.

⁹⁷ RASSAM, Joseph : *La métaphysique de Saint Thomas*. Paris : Presses Universitaires de France, 1968, p. 92 (tr. esp.: *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Traducido por Julián Urbondo. Madrid: Rialp, 1980, p. 137).

⁹⁸ CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: EUNSA, 1987, p. 88.

tan “imprecisa”, tan poco “clara y distinta”... como lo exige el núcleo de la cuestión:

... como [el alma humana] es la que más potencia [pasiva] tiene entre las substancias espirituales, también se encuentra más próxima que ninguna de ellas a las realidades materiales, hasta el punto de que hace participar a la realidad material *de su propio acto de ser*. Así, de esta alma y este cuerpo resulta *un solo acto de ser* en un único compuesto, aunque dicho acto de ser, por pertenecer al alma, *no depende del cuerpo*.⁹⁹

El alma humana es menos perfecta, tiene una capacidad de ser menor que las realidades puramente espirituales —las formas separadas de Aristóteles, los ángeles para el cristianismo—,¹⁰⁰ y por ello necesita del cuerpo, si no de manera incondicional para ser, sí para empezar a ser y para perfeccionarse y completarse. El alma, por tanto, hace participar al cuerpo de su acto de ser, elevándolo a su categoría. Pero, de nuevo aquí —como en todo compuesto de materia y forma—, aunque el alma reciba el ser por sí y lo dé a participar al cuerpo, el acto de ser es *uno* y hace radicalmente *uno* al compuesto.¹⁰¹ No hay un ser para el alma y otro para el cuerpo, que se asocian de alguna manera; sino que propiamente *es* la persona —cada persona—: una unidad de cuerpo y alma con un único acto de ser.¹⁰²

Unidad esta que no elimina ninguno de los dos términos —con sus características propias, entre las que se cuenta cierta oposición recíproca—, de igual modo que ese “tercero positivo” del que hablaba Kierkegaard mantenía siempre en tensión los opuestos de la síntesis, conservando ambos como igualmente necesarios, modificándose constantemente el uno al otro. Recordemos aquellas palabras: «hacerse concreto no significa que uno llegue a ser finito o infinito, ya que lo que ha de

⁹⁹ «Et propter hoc quod inter alias substantias intellectuales plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum *esse suum*, ita scilicet quod ex anima et corpore resultat *unum esse* in uno composito, quamvis illud esse, prout est animae, *non sit dependens a corpore*» (*De ente et essentia*, cap. 3 [cap. 4 según la Edición Leonina]). Las cursivas son mías.

¹⁰⁰ Comenta Imbach, a propósito de esta “imperfección” del alma humana: « La thèse de l’unité du corps et de l’âme, centrale pour Thomas, confirme et atteste l’ordre admirable du cosmos (« mirabilis rerum connexio »), puisque l’homme envisagé comme horizon ou frontière (« horizon et confinium »), représente à la fois l’essence corporelle la plus parfaite et le plus bas de genres supérieurs » (IMBACH, Ruedi, dans IMBACH, Ruedi ; OLIVA, Adriano : *La philosophie de Thomas d’Aquin*, cit., p. 113).

¹⁰¹ «... dans le composé humain c’est l’âme qui communique son propre exister au corps, de telle sorte que l’union de l’âme et du corps est sans couture» (RASSAM, Joseph : *Thomas D’Aquin*. Paris : Presses Universitaires de France, 1969, p. 63 [tr. esp.: *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, cit., p. 57]).

¹⁰² Lo cual anunciaba ya en el primer capítulo, al mencionar la unidad de la persona humana como una de las características que mostraban la necesidad de la verdad subjetiva.

hacerse concreto es ciertamente una síntesis». ¹⁰³ De modo similar, la unidad personal propia de la concepción de Tomás de Aquino es una unión en la que tampoco desaparecen ni el cuerpo ni el alma: al contrario, el cuerpo es elevado por el alma y esta, a su vez, se ve completada por el cuerpo.

No obstante —de nuevo si no yerro—, la doctrina de Tomás de Aquino, con algunos de los desarrollos que después ha experimentado y que personalmente asumo, permite hacer distinciones del todo pertinentes, que fundamentan las afirmaciones de Kierkegaard. En concreto, cabría sostener que, en el plano esencial (o predicamental, como a menudo se le llama) ambos co-principios —alma y cuerpo— mantienen la cualidad que a cada uno corresponde y su diferencia y oposición mutua; y que, no obstante, ambos se “unifican” en el nivel más radical del ser —el trascendental—, por cuanto único es el acto de ser del que los dos participan. Y esa “unidad en la dualidad” deja su huella tanto en el ámbito entitativo o del ser como en el obrar que de él se sigue. ¹⁰⁴

Por un lado, puesto que *es* la persona, también la persona *obra*. Por eso, nada en el hombre es igual que en los animales, ni siquiera aquellas operaciones o dimensiones que compartimos con ellos; pues todo en el hombre es personal, emana del único acto de ser... personal.

Lo expone también Caffarra, con radicalidad, al sostener que solo la afirmación de que el mismo e idéntico *actus essendi* que hace ser al espíritu es el que hace también ser al cuerpo, elevándolo a ser el cuerpo de la persona, explica de manera plena que la naturaleza metafísica de la corporeidad humana sea diferente a la de la corporeidad animal e infra-animal. A lo que añade que en el varón y la mujer, el cuerpo no es simplemente material —al menos no en el mismo sentido que en los animales y demás entes materiales—, pues el alma que lo informa —o lo *anima*— es espiritual y posee el acto de ser como propio. Y concluye: «la razón de esta diversidad esencial reside en el hecho de que solo la corporeidad humana *es* una corporeidad personal». ¹⁰⁵

¹⁰³ «Men at vorde concret er hverken at blive endelig eller at blive uendelig, thi det der skal vorde concret er jo en Synthese» (SKS 11, 146 / SUD, 30 [tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 51]).

¹⁰⁴ Como explica Tomás de Aquino, en otro contexto, pero de forma del todo relevante para nuestros propósitos: «si anima sensibilis quae est in brutis, et anima sensibilis quae est in homine, collocarentur secundum se in genere vel specie, non essent unius generis; nisi forte logice loquendo secundum aliquam intentionem communem» (Q. d. de anima, a. 11 ad 14).

¹⁰⁵ CAFFARRA, Carlo: *Sexualidad a la luz de la antropología y de la Biblia*. Madrid: Rialp, 1990, p. 33. Las cursivas son mías.

Con palabras pobres, pero tal vez expresivas, podríamos sostener que, en el plano esencial, todo aquello que el hombre y el animal tienen en común “sería” idéntico, pero que realmente no lo es, porque su ser es radicalmente diverso.

Pero, por otra parte, no deja de ser cierto que «la persona humana es una persona corpórea».¹⁰⁶ Por tanto, resulta también imprescindible otorgar el peso que ostenta al elemento material de la persona humana, con sus correspondientes rasgos de finitud, temporalidad y necesidad, que diría Kierkegaard. En algunas concepciones, precisamente como contraposición al hedonismo y materialismo que parece imperar en ciertos lugares y épocas, se observa y considera lo corporal como enemigo del hombre.¹⁰⁷ Se trata de una percepción errónea. Los hombres y mujeres no son espíritus puros: el alma humana, precisamente por su imperfección —por su “menor perfección”— no está completa sin el cuerpo, sino que requiere de él para empezar a ser y para expresarse incluso con sus operaciones más características, como ya apunté. De ahí que en la metafísica inspirada en Tomás de Aquino, el cuerpo nunca sea visto como algo negativo, como un lastre para el hombre, algo de lo que tenga que deshacerse.

También según Tomás de Aquino, la persona es una “síntesis” —una unidad de cuerpo y alma—, y para ser realmente quien es, no puede faltar ninguno de los dos términos que la componen... que, no obstante, como en Kierkegaard, y según venimos recordando, conservan en sí mismos cierta “contrariedad”.¹⁰⁸ Por eso, el conocimiento humano necesita del apoyo de la sensibilidad; y por eso también, en las expresiones del amor no deben dejarse de lado las manifestaciones corporales de afecto, pues estas perfeccionan también al espíritu, que requiere del cuerpo no solo para manifestarse, sino asimismo para “completarse”.¹⁰⁹

Aun así, esta mutua influencia de uno en otro se produce sobre todo —en el plano más decisivo del ser— por elevación “unilateral”: es el alma la que eleva al cuerpo hacia su propia y superior categoría, y no al revés. Como ya he dicho y es sabido, el alma humana necesita del cuerpo para individuarse y empezar a ser.¹¹⁰ Pero tal dependencia no es en su ser ni en cuanto a su fin (el conocimiento y amor de Dios, que posibilitan la unión con Él); pues, salvando la unidad de cuerpo y alma, el acto de ser pertenece de suyo al alma: esta lo tiene por sí —«en propiedad

¹⁰⁶ CAFFARRA, Carlo: *Sexualidad a la luz de la antropología y de la Biblia*, cit., p. 33.

¹⁰⁷ Ya Platón consideraba al cuerpo la cárcel del alma.

¹⁰⁸ La siguiente cita es clave en este sentido: «Homo est ex duabus contrariis naturis, quarum una retrahitur ab alia a suo corpore» (*Super Mt.*, cap. 25, l. 2). Las cursivas son mías.

¹⁰⁹ Más todavía, Tomás de Aquino afirma expresamente que también Dios debe ser amado por el hombre poniendo en juego la sensibilidad: no solo con la voluntad, por tanto, sino también con la afectividad sensible: *carnaliter*, asegura con expresión fuerte y significativa. Cf. *Super Mt.* cap. 22, l. 4.

¹¹⁰ En seguida diré que, radical y propiamente, no es la materia cuantificada la que individúa a la persona, sino su propio acto de ser.

privada», diría Cardona— y no depende del cuerpo más que en cuanto a su inicio.¹¹¹

En resumen:

Al situarnos en el plano del ser, ya que definimos la materia como simple potencia respecto a las formas que pueden existir, y el espíritu como una forma directamente en potencia para el acto de existir, se comprende que el alma espiritual del hombre pueda llevar a la realidad material del cuerpo a participar en su propia existencia (*esse, actus essendi*), de tal modo que del alma y del cuerpo resulte un único acto de existir en un único compuesto, sin que este existir, en cuanto pertenece al alma, dependa del cuerpo.¹¹²

3.2. Conlleva una especial singularidad

Afirmaba antes que los sujetos infrapersonales no son más que un exponente de la perfección de su especie —un espécimen—, que concurre con las restantes a la completitud del universo material. Movida en muy buena medida por mis reflexiones en torno al singular kierkegaardiano y al intento de fundamentarlo metafísicamente, añado ahora —yendo más allá de lo que expresamente sostiene Tomás de Aquino, aunque en consonancia con su intención última, si no me equivoco, y con lo que sugieren o afirman algunos de sus seguidores contemporáneos— que esto se debe a que el acto de ser del universo es único, un solo acto para todo él, mientras que cada persona goza de su propio acto de ser —acto personal de ser—, singular y diverso y superior al de todo el universo físico no humano.

Implica esta afirmación, en primer lugar, que el responsable final de la individualidad de lo existente es el acto de ser. Tesis esta que sí es explícita y expresamente sostenida por Tomás de Aquino. Pero, además, la hipótesis relativamente nueva, que aquí hago mía, afirma que las realidades infrapersonales “comparten” un único acto de ser, común para todo el universo. Es esta una “traducción”, en el plano de los principios, de algunas sugerencias del propio Tomás de Aquino, que ahora me dispongo a exponer con cierta calma. En definitiva, el desarrollo de la diversidad a la que desde hace rato vengo aludiendo lleva a advertir esta disparidad de “peso” o relevancia en los distintos principios constitutivos de la singularidad de las diversas realidades.

¹¹¹ Y también para la realización de sus operaciones, como acabo de comentar, aunque de manera extrínseca. Pero este es un punto en el que ahora mismo no puedo detenerme.

¹¹² RASSAM, Joseph : *La métaphysique de Saint Thomas*, cit., pp. 92-93 (tr. esp.: *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, cit., p. 138).

3.2.1. La individualidad proviene del acto de ser

Afirmaba antes que el acto de ser —perfección pura, ilimitada, por sí misma— es restringido por la potencia que lo recibe y, en este sentido, *diversificado* según la naturaleza de dicha potencia, según la esencia de cada ente. Pero esto no significa que la individualidad y diferencia provengan de la esencia, sino que es el acto de ser el que, poseído de diverso modo en cada ente, individualiza radical y propiamente esa realidad.

González hace hincapié en esta tesis, puesto que en bastantes ocasiones se malinterpreta. «Ciertamente —concede— las cosas no se distinguen entre sí por tener ser, puesto que en eso todas coinciden; la *talidad* de las cosas está de lado de sus diversas naturalezas». ¹¹³ Pero esto ha de entenderse —prosigue— con una precisión de suma importancia: «res propter hoc differunt quod habent diversas naturas *quibus acquiritur esse diversimode*». ¹¹⁴ «Para Santo Tomás, las cosas no se distinguen exclusivamente por sus esencias respectivas, sino porque adquieren el ser de modo diverso». ¹¹⁵

Como señala Rassam, la esencia es principio de diversificación, pero solo por su relación al acto de ser. ¹¹⁶ Por tanto, el principio último responsable de la individualidad de los entes es el acto de ser, que «es lo más íntimo de cada cosa y lo que más profundamente las penetra». ¹¹⁷ Por eso, aunque decimos que el ser es “común” a todos los entes, ¹¹⁸ afirma también Tomás de Aquino que «el ser de cada ente le es propio y se distingue del ser de otro ente». ¹¹⁹

Y esta propiedad exclusiva del ser, inserta en cada cosa o realidad concreta —concluye González—, «conduce a la afirmación de la imposibilidad de la identidad del ser en dos realidades distintas». ¹²⁰

¹¹³ GONZÁLEZ, Ángel Luis: *Ser y participación*, cit., p. 215.

¹¹⁴ *Contra Gentiles* I, cap. 26.

¹¹⁵ GONZÁLEZ, Ángel Luis: *Ser y participación*, cit., p. 216.

¹¹⁶ Cf. RASSAM, Joseph : *La métaphysique de Saint Thomas*, cit., pp. 21-22 (tr. esp.: *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, cit., p. 86).

¹¹⁷ «Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest» (*Summa Theologiae* I^a, q. 8, a. 1 co).

¹¹⁸ «Esse autem dicitur de omni eo quod est» (*Contra Gentiles* II, cap. 15, n. 2).

¹¹⁹ «... quia esse uniuscuiusque est ei proprium, et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei» (*De Potentia*, q. 7, a. 3 co). «Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest», escribe en otra obra (*Summa Theologiae* I^a, q. 8, a. 1 co).

A esta identidad y diferencia del acto de ser en cada ente refiere precisamente la “analogía del ser”.

¹²⁰ GONZÁLEZ, Ángel Luis: *Ser y participación*, cit., p. 216.

3.2.2. Exclusivo solo en la persona

Sostenía en el capítulo anterior que Aristóteles hacía residir el principio de individuación en la materia determinada por la cantidad. Tomás de Aquino acepta y asume esta tesis aristotélica —en cuanto se refiere a las realidades corpóreas, pues las esencias puras se individúan por su forma—. Pero, según afirma Gilson, distingue entre individuación e individualidad. «El *esse*, que no es el principio de individuación, es el acto primero de toda individualidad».¹²¹

O, con palabras más generales, sin utilizar necesariamente la terminología anterior, en cierto modo propia de Gilson, apela a dos principios distintos para cimentar el carácter singular de cada ente, modificando así la doctrina de Aristóteles.

Y resulta relevante, a mi parecer, que la necesidad de precisar y matizar la postura aristotélica surja precisamente cuando el Aquinate trata de explicar el estatuto metafísico de la persona humana, pues es justo en ella donde más difícilmente este puede legitimarse con solo el par aristotélico de materia y forma.

En concreto —explica Humbrecht—, la cuestión se plantea con toda drasticidad a raíz de la controversia en torno a la unicidad del intelecto, en la que Tomás de Aquino toma partido contra los averroístas y a favor de la multiplicidad.

La explicación de Aristóteles al respecto resulta, como es sabido, algo ambivalente: «por un lado, el alma es principio de una substancia particular pero, por otro, es la materia la que constituye el principio de individuación, mientras que la forma ejerce, por el contrario, una causalidad universal».¹²² Tomás de Aquino se ve, pues, en la tesitura de «encontrar un fundamento metafísico que muestre más profundamente que la forma substancial el carácter autónomo de un individuo provisto de un alma no material [mejor: espiritual]».¹²³

¹²¹ GILSON, Étienne : *Introduction à la philosophie chrétienne*, cit., p. 99 (tr. esp.: *Introducción a la filosofía cristiana*, cit., p. 71).

¹²² « Aristote semble ambivalent : d'un côté, l'âme n'est principe que d'une substance particulière mais, de l'autre, c'est la matière qui est principe d'individuation, la forme exerçant au contraire une causalité universelle » (HUMBRECHT, Thierry-Dominique : *Lire saint Thomas d'Aquin*, cit., pp. 29-30).

¹²³ « Il faut aussi à Thomas trouver un fondement métaphysique qui marque plus profondément que l'idée de forma substantielle le caractère autonome d'un individu pourvu d'une âme non matérielle » (HUMBRECHT, Thierry-Dominique : *Lire saint Thomas d'Aquin*, cit., p. 30).

Concuerda Porro en que la distinción entre acto de ser y esencia es introducida por Tomás de Aquino precisamente a raíz de la criatura simple, que no está compuesta de materia y forma (cf. PORRO, Pasquale: *Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 184-185). Pues, «... le intelligenze sono *forme*

Y digo que me parece revelador que sea el problema de la persona humana el que obligue al Aquinate a buscar el fundamento de su singularidad en algo más allá de la materia, porque puede ser un indicio de que, efectivamente, la singularidad del varón y la mujer resulte distinta y superior a la de los demás entes del universo.

Si bien el ser de cada ente es distinto al de los demás —como sostiene Tomás de Aquino y acabamos de recordar—, considero que la diferencia en el modo de poseer el ser de las criaturas espirituales lleva aparejado que dicha individualidad se vea muy acentuada en las realidades que no son corpóreas... o no lo son exclusiva ni principalmente, como sucede a la persona humana.

De hecho, aunque no es determinante, pues se trata solo de ejemplos, resulta también bastante significativo que, cuando Tomás de Aquino trata de explicar la propiedad y distinción del acto de ser de cada ente *singular*, lo ejemplifique con frecuencia acudiendo al caso del hombre, mientras que las diferencias de especie las refiere a los animales. «Non idem est esse hominis et equi, nec *huius* hominis et *illius* hominis»,¹²⁴ escribe en la *Summa de teología*. Y, de manera complementaria, en el comentario a las *Sentencias*: «habitus humanitatis non est secundum idem esse in *duobus* hominibus».¹²⁵

Como digo, si bien no resulta concluyente, sí es revelador que precisamente al referirse a la distinción entre individuos acuda al ejemplo del hombre... como si en él la cuestión resultara más clara, porque los individuos humanos son “más y más hondamente individuos” que los que se sitúan por debajo de ellos en la escala de los seres.

En cualquier caso —y aunque esto ya no es afirmado expresamente por Tomás de Aquino—, si no yerro, la pretensión de que haya un solo acto de ser para todo el universo infrapersonal sería consecuente con el hecho de que las sustancias que lo componen —sustancias meramente corpóreas— reciben el ser *en* la materia, en cuanto la forma es educida de ella.

sussistenti, forme cioè che non dipendono dalla materia per la loro esistenza, Dio è *essere* sussistente, essere cioè che non dipende da nient'altro in senso assoluto. Detto in altri termini: il fatto che le intelligenze siano prive della composizione di materia e forma non significa che esse siano assolutamente semplici, perché il loro essere non è perfettamente identico con ciò che esse sono (per tornare alla terminologia che già conosciamo, l'*esse* non s'identifica con il *quod est*)» (PORRO, Pasquale: *Tommaso d'Aquino*, cit., p. 192).

¹²⁴ *Summa Theologiae* I^a, q. 3, a. 5. Las cursivas son mías.

¹²⁵ *Super Sent.*, lib. 1, d. 35, q. 1, a. 4 co. Las cursivas son mías.

Cabría explicarlo más o menos como sigue. Todo el cosmos ha sido creado de una sola vez, conteniendo en potencia —en la materia— las distintas formas que ya la informan y las que irán surgiendo o podrían surgir de ella, remplazándose unas a otras, cumpliendo el principio de conservación según el cual nada se crea ni se destruye sino que solo se trans-forma.¹²⁶ En sentido propio, nada radicalmente nuevo —ninguna novedad de ser— puede aparecer en el mundo infrapersonal, pues todo está ya contenido en la potencialidad de la materia.

De ahí que quepa sostener, en consonancia con la preeminencia que Kierkegaard otorga al singular, y «sin incurrir excesivamente en la metáfora, que la “totalidad del ser” del universo infrapersonal ha sido ya conferido a este desde el mismo instante de la creación, y que cada uno de sus nuevos elementos constituye una disposición pasajera de la materia. De ahí que las realidades infrahumanas se encuentren sometidas a su especie y al entero conjunto de lo corpóreo como una simple *parte* de él. Y de ahí que resulte correcto inmolarlas, cuando existen razones para ello, a favor del conjunto».¹²⁷

«Por lo que se refiere a las criaturas corruptibles, su ser se encuentra ya en el universo»,¹²⁸ afirma Cardona. Y esas formas, presentes ya en potencia, serán individuadas por la *materia quantitate signata*.

No obstante, esto no convierte al universo en una especie de todo indiferenciado, propio más bien de una concepción holista o incluso panteísta. Como vengo repitiendo, lo que realmente existen son los entes concretos y singulares; cada compuesto que recibe el ser en la materia —a través de la forma— y que queda individualizado por ella. Pero ninguno constituye una novedad radical, no tiene el ser por sí ni en exclusividad, no ha sido creado directamente para ellos. La unidad-entidad (y la diversidad) de las realidades meramente corpóreas, por decirlo de algún modo, se sitúa “en el nivel aristotélico” de explicación de lo real, y se encuentra establecida, medida y “dada” por la forma substancial... que para Aristóteles viene a equivaler al ser, haciendo que el ente sea-y-sea-lo-que-es en cada caso (ser y ser-esto, como sabemos, se identifican en Aristóteles).

Lo que ocurre con la persona es muy distinto: cada una de ellas compone una auténtica novedad de ser. Por eso no puede quedar incluida dentro de la gradación que las respectivas formas sustanciales operan

¹²⁶ Cf. MELENDO, Tomás: *Metafísica de lo concreto*, cit., p. 356.

¹²⁷ MELENDO, Tomás: *Metafísica de lo concreto*, cit., p. 356.

¹²⁸ CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 62.

en los entes corpóreos que componen el mundo meramente material, al modular su acto de ser según un más y un menos. Ni siquiera podemos situarla en el puesto superior de tal escala, sino que queda completamente fuera —o, mejor, por encima—, debido a una diferencia radical: que la forma substancial del hombre recibe el ser en sí misma, y no en la materia, por lo que le corresponde un acto de ser superior, mucho más noble y, en definitiva, *suyo*, exclusivo, que no participa del acto de ser conjunto del universo.

Lo cual trae nuevas consecuencias para la comprensión metafísica de lo real y, en particular, para la distinción entre lo meramente corpóreo y cada persona humana. En efecto, cabría sostener que las realidades estrictamente físicas resultan individualizadas más por su esencia —y en ella, en cierto modo, por la materia—, como explicaba al hablar del principio de individuación, mientras que el fundamento de la individualidad del hombre y los espíritus puros reside más propiamente en el acto de ser, como corresponde a su superioridad en la escala de los entes: pues a medida que estos se sitúan en un nivel más alto, cuanto hay en ellos resulta “más explicado” y causado, a su vez, por los principios constitutivos más nobles, de los que el absolutamente superior es el *esse*.

También las personas humanas, como acabamos de recordar: «Resulta que, aunque las almas se multiplican al mismo tiempo que los cuerpos, la multiplicación de los cuerpos no es la causa de la multiplicación de las almas».¹²⁹

Por tanto, el cuerpo puede ser principio u origen de individuación, en el sentido de que compone la materia en la que el alma es individuada, pero no es la causa radical y definitiva de la individualidad del alma — sí, en cierto modo, de su individuación—,¹³⁰ pues dicha individuali-

¹²⁹ «Unde sequitur quod multiplicantur quidem anima secundum quod multiplicantur corpora, non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum» (*Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 80 n. 8 [cap. 80-81 según la edición Leonina]).

¹³⁰ Respecto a la relación entre alma y cuerpo, en el aspecto concreto de la individuación, realiza Llano ciertas puntualizaciones acertadas y relevantes, que enlazan con las afirmaciones hechas al respecto de la síntesis de alma y cuerpo propia del varón y la mujer: «El sujeto psíquico, sin duda, representa el nivel más alto de la individualidad intramundana: esto lo concedería el escolástico más reticente. Sin embargo, ello no impide que tal individualidad tenga su origen, su principio o punto de arranque en la materia *signata a quantitate*, la materia determinada por la cantidad, es decir, en esa materia concreta en donde se dio y se da la inherencia psíquica por parte del yo. Esta es la teoría clásica sobre la individuación de las almas humanas: que no encuentran en sí la causa *física* (*sit venia verbo*) de su individuación, sino en la materia a la que se unen: *esta materia* hace que el alma informante sea esta y no otra, ya que el alma, de suyo, a fuer de actualidad espiritual, carecería de elementos individuantes, los cuales serían para ella limitaciones: no sería *el* alma, sino *un* alma humana; la materia, a fuer de potencial, sería el factor limitante. Mas tal origen de la individuación no impediría que, terminalmente, la materia, principio de individuación del espíritu, fuera individualizada a su vez, en un rango superior, por el mis-

dad no procede en última instancia de la materia. Lo cual concuerda con lo apuntado al hablar de los trascendentales: a un mayor grado de entidad corresponde también una unidad e individualidad de nivel superior, más y más fundamentalmente anclada, por tanto, en el acto de ser (y *no* en la forma o en la materia).

En este caso, es Cardona quien lo resume. En primer lugar, expone el hecho fundamental:

La primera propiedad y raíz y fundamento de toda otra propiedad es el acto de ser participado, que constituye e individualiza realmente. En el hombre, en la persona humana, este acto de ser es creado directamente por Dios como acto del alma subsistente en sí misma, con real y directa donación de ser. Los individuos no personales tienen el ser como simples partes del ser del cosmos: de él lo reciben y a él pertenecen. En cambio, el acto de ser de la persona es nuevo, irreductiblemente singular, dado personalmente por Dios. Ese acto de ser del alma es participado al cuerpo, que el alma “toma” de los padres por derecho de creación, por derecho divino, inalienable.¹³¹

Y, a renglón seguido, extrae un conjunto de corolarios, que enlazan de nuevo con las afirmaciones de Kierkegaard:

En consecuencia a la persona le pertenece —es su propiedad— su naturaleza entera (alma y cuerpo), sus actos en cuanto humanos (libres) y aquellos bienes (espirituales y materiales) que guardan relación con su ser y con sus actos, en la medida señalada por la entidad de esa relación [...]. Insistamos: la persona no pertenece a la especie (como el individuo simplemente material pertenece a su especie, y a través de ella al universo corpóreo), y por tanto tampoco a la sociedad; sino a sí misma por directa donación de Dios, para que haga por sí misma, libremente, lo que Dios quiere que haga por Dios y por los demás y también por sí misma.¹³²

mo espíritu: un cuerpo humano adquiriría determinadas cualidades individuales dependiendo del modo de ser del espíritu del que es cuerpo» (LLANO CIFUENTES, Carlos: *El conocimiento del singular*, cit., pp. 94-95).

Más adelante en la misma obra, retoma el hilo, añadiendo nuevos matices: «Como ya advertimos, la teoría hilemórfica nos obliga, si deseamos atenernos a ella, a postular como principio de individuación a la materia señalada o determinada por la cantidad. El *eidos* o forma específica queda individualizada según que informe o estructure a esta porción de materia en lugar de aquella otra porción. Pero debe advertirse que la forma queda con esto, ella misma, intrínsecamente individualizada. No solo afecta, estructura y organiza a la materia que informa, sino que queda, a su vez, afectada por esa misma materia. Esta afección es afección individualizante. En el caso de la realidad humana, en donde la teoría hilemórfica resulta decisiva, el alma humana actualiza la materia corporal a la que pertenece, haciéndola *cuerpo humano*; pero por su lado, las condiciones de la materia actualizada individualizan al alma humana misma, compaginando con ella una *psique* esencial, temperamental y aun caracterológicamente diversa de las compaginaciones de otra alma informante de otra materia (LLANO CIFUENTES, Carlos: *El conocimiento del singular*, cit., p. 109).

¹³¹ CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 216.

¹³² CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 216.

Como acabo de advertir, lo hasta ahora expuesto casa perfectamente —en su núcleo fundamental y, ciertamente en muy distinto nivel de consideración— con lo que Kierkegaard sostiene, que cabría condensar en estas frases, citadas ya en el tercer capítulo:

... solo en parte el hombre debe su existencia al acto de la generación. Existe también un momento creativo que debe atribuirse a Dios. Con el ser humano no sucede lo mismo que con los animales, entre los cuales cada criatura es solo una copia. Quien verdaderamente se convierte en espíritu (porque cada hombre está destinado a ser espíritu) asume de una vez toda su naturaleza al elegirse a sí mismo.¹³³

Cuando un varón o mujer es concebido en el seno materno, lo que ocurre no es simplemente que de la unión del espermatozoide y el óvulo surja una nueva forma substancial diferente. Esto es así en la concepción de los animales, en los que, al unirse los gametos masculinos y femeninos, se engendra un nuevo ente. Pero es un ente estrictamente material, cuya forma se encontraba ya contenida —en potencia— en la materia de los dos anteriores. El alma humana, en cambio, no puede proceder de la materia, sino que es creada por Dios directa y exclusivamente.¹³⁴ Se puede afirmar entonces que los padres son, junto con Dios, causa real del hijo —de la persona entera, unidad de cuerpo y alma—, pero a partir (o “a través”) del cuerpo, mientras que Dios lo es a partir (o “a través”) del alma. Y se advierte también que es el *esse* el que individualiza radicalmente a los seres espirituales, y no la materia.¹³⁵

3.3. “Hacerse a sí mismo”

Y es precisamente ese mismo *esse*, el acto que hace ser a la persona, el que le permite también obrar, en la acepción más propia de este vocablo, utilizada asimismo por Kierkegaard. Pero, para Tomás de Aquino, el ser es el fundamento del obrar, y no al revés. Pues el ser es el «acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones»,¹³⁶ en la

¹³³ «Det er kun i een Henseende sandt, at et Menneske skylder Avle-Akten sin Tilværelse, der er jo ogsaa et skaberisk Moment tilstede, som maa henføres til Gud. Det er ikke i Menneske-Slægten som i en Dyre-Slægt, at hver Enkelt kun er Exemplar. Den, der virkelig vorder Aand, hvortil han er anlagt, han overtager engang (ved at vælge sig selv som det hedder i Enten-Eller) sit hele Væsen, og nedsætter Propagationen til blot det Lavere» (*Pap. X³ A 501 / JP 1, 78*).

¹³⁴ «... Thomas explique que l'âme humaine est immédiatement créée par Dieu», corrobora Imbach » (IMBACH, Ruedi, dans IMBACH, Ruedi ; OLIVA, Adriano : *La philosophie de Thomas d'Aquin*, cit., p. 113). Cf. *Contra Gentiles* II, cap. 87-89.

¹³⁵ Aunque él a su vez, por decirlo de algún modo, “resulte” individualizado por la forma y la materia en las que es recibido y a las que constituye como persona humana.

¹³⁶ Copio aquí la cita en su contexto: «Hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Qualibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potential materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu:

que se apoyan todas las demás; es el acto más radical de todos, el que constituye al ente.¹³⁷ Precisamente porque es *acto* de ser, resulta eminentemente activo: no se limita a hacer ser al ente sino que constituye la base y el principio más radical e íntimo de cualquier otra actividad o perfección que este posea. El ser, aunque lo “provoque” en cualquier ente, no se reduce a mero existir, sino que es el fundamento del que deriva cualquier otra perfección.

3.3.1. El acto de ser es activo

Por eso Cardona puede afirmar, con rotundidad,

... que el *acto de ser* es activo de suyo, que hace ser a la esencia y prolonga su actuación haciendo que la esencia constituya (que fluyan de ella) las facultades, siendo por último el acto terminal y a la vez fundante de su operatividad. El ente obra desde y por su acto de ser.¹³⁸

Se sortea así la objeción que podrían poner Kierkegaard o los autores citados anteriormente.

Pues el acto de ser personal, que fundamenta el yo de cada varón y mujer y su singularidad, no es algo estático, sino eminentemente activo —o, tal vez mejor, origen de actividad, cuando es participado—: es acto por excelencia, que trasciende la “división” o distinción en entitativo y operativo.

El acto de ser no es un simple poner en la existencia a la esencia; ni la substancia que así constituye es —remedando a Rudd y a algunos otros, que emplean imágenes similares—¹³⁹ como un “alfiletero metafísico” que se limite a servir de soporte para los distintos accidentes que pue-

sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et proptet hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse aliquid ad datur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organici. Et per hunc modum hoc esse ab illo esse distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae. Et per hoc dicit Dionysius quod licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse» (*De Potentia*, q. 7, a. 2 ad 9).

¹³⁷ El acto de ser no solo actualiza a su potencia, a la esencia o “potencia de ser”, sino que la hace existir, de tal modo que sin él, sin el ser, la forma no sería, ni siquiera (en) potencia.

¹³⁸ CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 30.

¹³⁹ Por ejemplo, Russell, desde una perspectiva más bien lógico, se referirá a una *percha* de la que cuelgan los predicados.

dan adherirse a él:¹⁴⁰ el ser es el principio de cualquier otro acto del sujeto y él mismo se va desplegando en sus operaciones.¹⁴¹

La unidad del acto de ser implica que, además de ser el acto del ente, «ese único e idéntico acto del sujeto es el acto de su operación: acto de la perfección segunda como lo es de la primera».¹⁴²

Pero, puesto que ningún ente creado es el Ser, su capacidad de obrar queda mediada por la esencia. De ahí que los entes limitados, compuestos, no actúen sin más: «donde el ser tiene que constituir y actualizar una esencia, realmente distinta de él, la acción propia del acto de ser en cuanto tal queda mediada por la esencia que recibe el ser».¹⁴³

En dichos entes no se identifican la esencia y la operación, sino que obran a través de las facultades, los hábitos, las operaciones... Y mediante ellos el ente va haciéndose a sí mismo y haciéndose más capaz de obrar, va también ganando en potencialidad activa. En los entes vivos, a través de las facultades operativas, el acto de ser, contraído por la esencia, va *recuperando* la perfección que le corresponde como acto.

Ya que no está limitado por sí mismo, «el *esse* rebasa siempre la *essentia* en la que originalmente es recibido».¹⁴⁴ Por eso tiende a trascenderla, a desarrollar y desplegar su ser hasta alcanzar su plenitud; tiende a la perfección que como acto le corresponde y que le es negada en la medida en que resulta constreñido por una esencia. Y es a través de sus operaciones como lleva a cabo dicha expansión: el ser está limitado —a

¹⁴⁰ « L'être bien entendu n'est ni un bloc ontologique inerte ni un devenir —matiza Gilson— ; son repos est celui d'un acte analogue à celui du pur acte d'Être qui, sans avoir à changer pour devenir ce qu'il est (puisque'il est être) n'est pas moins source d'un devenir duquel il manifeste sa fécondité sans s'y engager lui-même. L'être n'est pas mouvement, mais il est cause de mouvement, et c'est pourquoi l'on ne saurait en donner une description complète sans y joindre celle de ses opérations » (GILSON, Étienne : *Introduction à la philosophie chrétienne*, cit., pp. 188-189 [tr. esp.: *Introducción a la filosofía cristiana*, cit., p. 144]).

¹⁴¹ Y, aunque muchas veces se malinterprete, tampoco se trata de una idea extraña a Aristóteles, precisamente en el plano de la relación entre la sustancia y sus accidentes: «El hábito es una accidente de cualidad; esto es, se trata de un modo de ser de la sustancia humana. A la sustancia no se le cuelgan atributos como quien le cuelga esferas a un arbolito de Navidad; esta visión de los accidentes es impropia de Aristóteles. La sustancia existe en sus accidentes; es una sustancia accidentada. La diferencia entre un bailarín y un pintor no es un ingrediente extra que se la añade a uno y otro. En ambos casos se ha modificado la sustancia accidentalmente: Nureyev es racional al modo de un bailarín, y Picasso es racional al modo de un pintor [...]. Los hábitos son modos de ser del alma racional o, para ser más exactos, modos de ser de las facultades racionales del alma. Cuando el agente desarrolla un hábito, la facultad del agente adquiere un nuevo modo de ser» (ZAGAL, Héctor: *Felicidad, placer y virtud: La vida buena según Aristóteles*. México D.F.: Ariel, 2013, p. 157). Cf. también LLANO CIFUENTES, Carlos: *El conocimiento del singular*, cit., p. 40.

¹⁴² CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 164.

¹⁴³ CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 34.

¹⁴⁴ MELENDO, Tomás: *Metafísica de lo concreto*, cit., p. 323.

la par que posibilitado — por la esencia, es decir, ejerce su operatividad al nivel que esta le permite; pero, a través de sus operaciones, va instaurando accidentes con los que la esencia substancial se perfecciona y completa; aumenta así la categoría de la esencia substancial —aunque *en sus* accidentes—, y esto revierte también sobre su propio acto de ser, el cual —sin modificarse en sentido estricto— se ennoblece —*en* la substancia o potencia de ser— y eleva o incrementa, con él, su potencia operativa.

De este modo, mediante su dinamismo, las realidades compuestas de esencia y acto de ser, van avanzando hacia su plenitud. «Lo primero que el “ser” hace —escribe Gilson— es hacerle a su propia esencia ser, esto es, “ser un ente”. Ello lo hace de golpe, completa y definitivamente, porque, entre ser o no ser, no hay posición intermedia. Pero lo siguiente que el “ser” hace es comenzar a llevar su propia esencia individual hacia su acabamiento».¹⁴⁵

Por eso, ningún compuesto de ser y esencia puede simplemente ser, sino que para él su ser es también —o implica— devenir: “ser” es “llevar a ser”...¹⁴⁶ como lo es asimismo para Kierkegaard.

«A cada uno de nosotros le cuesta toda una vida el acabar su propia individualidad temporal»,¹⁴⁷ concluye Gilson, tras la huellas de Tomás de Aquino. Palabras que vibran en nuestros oídos con resonancias semejantes a estas otras de Rudd, comentando a Kierkegaard: «necesitamos pensar en nosotros mismos como sujetos de vidas enteras, que se extienden temporalmente».¹⁴⁸

¹⁴⁵ GILSON, Étienne: *Being and Some Philosophers*, cit., p. 184 (tr. esp.: *El ser y los filósofos*, cit., p. 273).

¹⁴⁶ «Always in existential potency to the absolute fullness of its own being, such a form is bound to exert manifold operation in order to fill the privation of actuality which it suffers: not a privation of essence, but that of a substance which still fails completely *to be* its own essence, and which, in order more fully to be, must achieve its own being by exerting a series of operations, each of which shall ultimately bring it a step nearer its own completion. To do so is to move, to change, to “be-come”, that is, progressively to arrive at its own being. Such is the law wherever there is matter. For, since to need matter points out a certain privation of being in the form, wherever there is matter, there also is in the form a potency to a more complete existential actualization» (GILSON, Étienne: *Being and Some Philosophers*, cit., p. 181 [tr. esp.: *El ser y los filósofos*, cit., p. 268]).

¹⁴⁷ GILSON, Étienne: *Being and Some Philosophers*, cit., p. 184 (tr. esp.: *El ser y los filósofos*, cit., p. 273).

¹⁴⁸ «We need to think of ourselves as the subjects of temporally extended whole lives» (RUDD, Anthony: *Self, Value and Narrative*, cit., p. 193).

Quizás, al fin y al cabo, ambas visiones de la persona no estén tan alejadas una de la otra, quizás no sean tan incompatibles como podría parecer a primera vista.¹⁴⁹

3.3.2. *El obrar libre*

Pero Tomás de Aquino se mueve teóricamente en un universo más amplio que el de Kierkegaard: mientras que este último se centra casi en exclusiva en la categoría de “individuo humano” —aunque de la descripción que de este hace puedan deducirse los parecidos y diferencias con las demás criaturas—, Tomás de Aquino se abre a la totalidad de lo real y descubre en ella una analogía que le permite marcar la enorme y abismal diferencia que media entre la persona humana y los demás entes, pero conservando una tenue semejanza.

Semejanza que, en este caso concreto y en relación al tema que estamos tratando, estriba en el hecho de que ese perfeccionarse a través de las operaciones es común a todos los seres vivos, infrapersonales o no. Si en el planteamiento de Kierkegaard veíamos que todo tipo de criaturas —personales o no— se ven sometidas a la acción del tiempo y del movimiento, produciéndose una evolución en ellas, en términos tomásianos podemos decir que también las plantas y animales, de algún modo, van desarrollándose y desplegando su acto de ser mediante su actuación. Sin embargo, como decía antes, este desarrollo se produce en la proporción en que se es: cuanto más es, más activo resulta.

Con todo, aun admitiendo dicha semejanza entre ejemplares y singulares, Kierkegaard insistía en un elemento diferenciador decisivo y concluyente: la libertad.¹⁵⁰ El hecho de ser libre permite a cada hombre ser su propio guía, lleva a caracterizar a todo ser humano como alguien que tiene que hacerse a sí mismo. Y lo mismo ocurre en Tomás de Aquino: también él otorga una importancia clave a la libertad, como modo radi-

¹⁴⁹ No me resisto a citar también estas otras palabras de Gilson, que manifiestan de nuevo el paralelismo entre esta interpretación y la de Kierkegaard: « En effet, ayant actualisé l'essence, l'être a fait tout ce qu'il avait à faire, mais il ne suffit pas que l'essence soit celle d'un étant pour qu'elle soit complètement réalisée. Au contraire, c'est par son essence que l'étant est un centre actif d'une multiplicité d'opérations diverses dont la fin propre est de l'accomplir selon sa nature propre, de l'amener à parfaire ses virtualités, bref, de le faire devenir ce qu'il est » (GILSON, Étienne : *Introduction à la philosophie chrétienne*, cit., p. 189 [tr. esp.: *Introducción a la filosofía cristiana*, cit., p. 144]).

¹⁵⁰ Afirma Taylor, al hilo de los textos de Kierkegaard: «The self is freedom» (TAYLOR, Mark C.: “Kierkegaard on the Structure of Selfhood”, cit., p. 99).

calmente distinto de obrar, hasta el punto de decir de las personas que «*non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt*».¹⁵¹

Es decir, tienen dominio de sus actos, actúan por sí mismas, con libertad. Y justamente por eso les aplicamos el nombre de “personas”: porque tienen un grado de individualidad diferente; una singularidad superior que se fundamenta en la posesión privada del acto de ser y se manifiesta precisamente en ese modo especial de obrar que les permite ser dueñas de sus acciones... y proseguir a través de ella su propio ser y su propia singularidad.

3.3.2.1. Relacionado con la singularidad

Explica Tomás de Aquino que, aunque también los accidentes puedan decirse individuales, la sustancia lo es de un modo especial, más elevado y más propio. «Pues la sustancia se individualiza por sí misma, pero los accidentes se individualizan por el sujeto, que es la sustancia».¹⁵² Y todavía más exclusivo y perfecto es el modo en que lo individual se da «en las sustancias racionales, que dominan sus actos, siendo no solo actuadas como las demás, sino que también actúan por sí mismas».¹⁵³

Decía en el capítulo anterior que los animales son sustituibles, que adquieren su valor en función de la especie. Y así, el rol que juegan en ella, no es algo que elijan por sí mismos, o que hagan con conciencia, sino que se encuentra ya establecido por el hecho de pertenecer a determinada familia biológica. Lo que cuenta entre ellos es solo el papel que realizan, y no quién lo cumpla. En última instancia, lo que tiene valor es el conjunto. Si afirmábamos antes que, en realidad, el ser de estas realidades infrapersonales no es propio, sino que comparten el ser del

¹⁵¹ *Summa Theologiae* I^a, q. 29, a. 1 co. A esta misma frase de Tomás de Aquino acude Spaemann para reafirmar su posición sobre la diferencia entre la persona y las demás especies: «Warum verfügen wir nur für Individuen mit einer *natura rationalis* über einen solchen allgemeinen Eigennamen? Deshalb, weil die Individuen mit solcher Natur zu ihrer Natur in einem anderen Verhältnis stehen als andere Individuen. Sie sind nicht bloß „Fälle von...“

Worin der Unterschied besteht, sagt Thomas, wenn er schreibt, Personen seien Individuen, die „per se“ existieren und das *dominium sui actus* haben, die Herrschaft über ihre eigenen Handlungen. Ihre Handlungen folgen also nicht einfach aus ihrer Natur, sondern von ihnen gilt: „Non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt“. Es geschieht nicht etwas durch sie, wie bei den anderen Dingen, sondern sie handeln durch sie, wie bei den anderen Dingen, sondern sie handeln durch sich selbst. Das heißt: sie sind frei» (SPAEMANN, Robert: *Personen*, cit., p. 41 [tr. esp.: *Personas*, cit., p. 50]).

¹⁵² «Substantiam enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuuntur per subiectum, quod est substantia» (*Summa Theologiae* I^a, q. 29, a. 1 co).

¹⁵³ «Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt» (*Summa Theologiae* I^a, q. 29, a. 1 co).

universo —aunque se individúen por la materia *signata quantitate*, lo que implica asimismo la intervención de la forma—, podemos añadir ahora que su acción, más que algo de cada uno, es una parte del conjunto.

Sin embargo, los seres dotados de razón, «tienen una auténtica iniciativa para actuar y vivir vidas genuinamente suyas».¹⁵⁴ Pues, como explica Brock, lo que hace a alguien dueño de sus actos es que sean ellos mismos los que los ajusten al propósito que les guía.¹⁵⁵ Para lograrlo es preciso, en primer lugar, tener un conocimiento suficientemente claro de dicho propósito, y luego ser capaz de valorar los recursos disponibles para alcanzarlo y el proceso que debe seguirse. Y este tipo de saber no compete a los instintos animales, sino que es propio de la inteligencia racional, del intelecto, «al que corresponde conocer la proporción entre un fin y lo que es para un fin, y ordenar el uno al otro».¹⁵⁶

De ahí también que el obrar libre sea un indicio de que la singularidad de la persona es diversa y superior que la de aquellos que no gozan de libertad. Pues las acciones de las cosas, a diferencia de otros accidentes, mantienen una relación especialmente estrecha con su individualidad.¹⁵⁷ «*Actiones autem in singularibus sunt*»,¹⁵⁸ afirma Tomás de Aquino. Mi pelo puede ser negro, sin que pueda decirse que yo, el sujeto (el individuo), lo soy; en cambio, no cabe afirmar que sean mis pies los que corren, sino que soy yo quien lo hago: y más a medida que se trate de acciones u operaciones de mayor nivel o categoría. El sujeto de la acción es siempre la sustancia entera, que es lo real y propiamente individual.

Con palabras del Aquinate:

... las acciones son de *supposita* [hipóstasis] y totalidades, pero no, propiamente hablando, de partes y formas, o de potencias; pues no es propio decir que la mano golpea, sino que el hombre golpea con su mano, ni tampoco es propio decir que el calor alimenta, sino que el fuego calienta con su calor.¹⁵⁹

¹⁵⁴ BROCK, Stephen L.: *Action and Conduct*, cit., p. 33 (tr. esp.: *Acción y conducta*, cit., p. 49).

¹⁵⁵ Cf. BROCK, Stephen L.: *Action and Conduct*, cit., pp. 36-37 (tr. esp.: *Acción y conducta*, cit., pp. 53-54).

¹⁵⁶ «... cuius est cognoscere proportionem finis et eius quod est ad finem, et unum ordinare in alterum» (*Summa Theologiae* I^a, q. 18, a. 3 co).

¹⁵⁷ Cf. BROCK, Stephen L.: *Action and Conduct*, cit., p. 19 (tr. esp.: *Acción y conducta*, cit., p. 33).

¹⁵⁸ *Summa Theologiae* I^a, q. 29, a. 1 co.

¹⁵⁹ «*Actiones autem sunt suppositorum et totorum, non autem, proprie loquendo, partium et formarum, seu potentiarm, non enim proprie dicitur quod manus percutiat, sed homo per manum; neque proprie dicitur quod calor calefaciat, sed ignis per calorem*» (*Summa Theologiae* II^a-II^ae, q. 58, a. 2 co).

Las acciones, pues, son de los singulares, mantienen una estrecha relación con la individualidad. Por eso, a una singularidad superior le corresponde un obrar también superior (que revierte a su vez en una ulterior capacidad de singularización). Y ambos, íntimamente entrelazados, proceden o son causados por un acto de ser a su vez más excelso. Pues, como es bien sabido, «pertenece a la persona el obrar por sí, porque primero le pertenece el ser por sí».¹⁶⁰

Con otras palabras: al igual que Kierkegaard, también Tomás de Aquino afirma que el obrar libre es característico y exclusivo de la persona —del “singular” —, aunque es el obrar el que sigue al ser, y no al contrario.

Nuestro conocimiento, de ordinario, va en dirección opuesta: es decir, el obrar aparece primero ante nuestros ojos y nos permite advertir un distinto modo de ser y suponer una singularidad más excelsa. No obstante, en cuanto a la primacía *real*, el ser es el fundamento del obrar, como subraya Cardona:

Los actos pertenecen al supuesto: los actos humanos a la persona. De la misma manera se tiene el ser y el obrar. La persona humana tiene el ser por su alma, y por su alma actúa. Y como el alma tiene el ser por sí —es subsistente en sí misma—, por sí misma puede obrar. De ahí el conocimiento intelectual, abierto a todo el ser [...]; y de ahí la libertad o pleno dominio de sus actos, consiguiendo al pleno dominio de su propio ser. La autonomía personal del acto de ser funda la autonomía propia de su obrar, su libertad.¹⁶¹

Algo es activo en la medida en que está en acto, por lo que cuanto más perfecto es su acto de ser, mayor es también su potencia activa. Con otras palabras: puesto que el ser es propiamente activo, todo ente ejerce una o más operaciones; pero cada uno las realiza en el grado y medida en que es. Por eso, en el caso de la persona, su actuar, su capacidad de obrar, es mucho mayor y más perfecta que la de los demás entes del mundo corpóreo: pues la excedencia en el ser que le corresponde lleva aparejada una excedencia en el obrar. Al poseer el ser por sí misma, otorgado por Dios “en propiedad privada”, también su obrar —lo mejor de ella: aquellas operaciones propiamente personales y humanas, que la diferencian de los animales— le pertenece: es decir, es libre.

¹⁶⁰ RASSAM, Joseph : *La métaphysique de Saint Thomas*, cit., p. 117 (tr. esp.: *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, cit., p. 156).

¹⁶¹ CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 92.

3.3.3.2. *Permite el despliegue de sí mismo*

Esta capacidad de mejorar y ennoblecer el propio ser es muy pequeña en las realidades infrapersonales, porque ya son prácticamente lo que están destinadas a ser. Podemos decir —un tanto figuradamente— que, al ser tan limitada su capacidad de obrar, no se les puede “exigir mucho”. Además, en ellas esa tendencia a su propio perfeccionamiento se encuentra ya determinada, es ineludible.

El hombre, en cambio, es libre —porque su ser es más noble, es por sí— y, por tanto, tiene un margen amplísimo de actuación, goza de una potencia operativa radicalmente superior. Por ello, por ser un ente mucho más perfecto, la “distancia” entre el ser y el deber ser —que en este caso sí es auténtico deber, ofrecido a su libertad, a la que interpela— resulta mucho mayor.¹⁶²

Se puede afirmar, entonces, que cuanto más *es*, más capacidad tiene un ente de obrar —libremente, en el caso de las personas—,¹⁶³ y a su vez, cuanto más se perfecciona, más *es* un ente.

Refiriéndolo al tema de este trabajo, algo parecido puede sostenerse en términos de singularidad, como ya hemos apuntado.

Hay que afirmar, en primer término, que la persona humana es radicalmente singular porque *es* más que los restantes entes, porque goza de un ser superior y más noble, que le otorga la capacidad de obrar libremente.

Vemos así cómo libertad y singularidad se entrelazan.¹⁶⁴ La posibilidad de una singularidad personal es la libertad, pues implica cierta independencia respecto al medio, en el ámbito entitativo y en el operativo; y, en este segundo, la posibilidad-necesidad de elegir entre distintas opciones, que, cuando son las correctas, llevan a ser cada vez más uno mismo y a diferenciarse del resto. Y, al mismo tiempo —volvemos al plano del ser—, solo puede actuar con libertad quien no es un mero caso de su especie, quien ya es singular y, libremente, se sigue singularizando frente y junto a los demás.

¹⁶² Y además es el único ente que es consciente de esa distancia.

¹⁶³ Que, al fin y al cabo, es el modo más propio de obrar; pues, como dice Tomás de Aquino, los que no actúan por sí mismos —libremente— más que obrar ellos, son *operados*, hechos obrar.

¹⁶⁴ Y ambas están estrechamente unidas con la dignidad. Pero ninguna de las tres es causa de las otras, sino que todas radican en el acto de ser y son una manifestación de su superioridad. Así, la libertad no es la causa de la dignidad de la persona, ni tampoco la singularidad, sino que son solo un índice.

Desde el extremo opuesto, cabe también sostener que cuanto más libremente actúa una persona, cuanto más se singulariza y lucha por ser ella misma, más se perfecciona y despliega su ser, más cerca se encuentra de su plenitud y del fin para el que ha sido creada.

De ahí que, de nuevo tanto en Tomás de Aquino como en Kierkegaard, medie una gran diferencia entre el despliegue “de sí mismo” llevado a cabo por los animales y las plantas y el de la persona humana. En los primeros, como apuntaba, el máximo de desarrollo que pudieran alcanzar está ya establecido desde el comienzo —con su dotación genética, diríamos hoy—, de manera que solo pueden o llegar hasta él, cuando las condiciones ambientales son óptimas y se lo permiten, o quedarse más o menos lejos de esa meta, si esas condiciones no hacen posible un pleno desarrollo. En cambio, la libertad de la persona implica, desde este punto de vista, una modificación de las condiciones iniciales —sobre todo en el ámbito de las potencias propiamente espirituales, cuya apertura es de por sí irrestricta—, pues puede incrementar su propia capacidad “inicial” a través de los hábitos.

Por eso, solo de los individuos humanos puede decirse, radicalmente, que tienen que “hacerse a sí mismos”, que tiene que “singularizarse”. Pues en los animales, esa progresión hacia la máxima perfección posible está predeterminada: la realizan de modo instintivo, y solo las circunstancias biológicas o ambientales determinan el éxito o fracaso de la empresa. En cambio, la persona es libre —posee su acto de ser por sí, y no en la materia— y tiene la capacidad de hacerse a sí misma y singularizarse cada vez más... o de no hacerlo: solo si ella quiere, si pone de su parte, avanzará en ese proceso que es la tarea de su vida, llevará su propio yo hacia la plenitud que, como persona, le corresponde; o, por el contrario, actuando contra el sentido inscrito en su propio ser, reducirá su propio yo al mínimo posible —sin perderlo nunca por completo, ya que dejaría de ser—.

Y precisamente porque es la libertad, el dominio que la persona tiene sobre sus propias acciones, la que marca la diferencia —*non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt*, decía Tomás de Aquino—, Kierkegaard hace radicar la clave de la singularización y edificación del propio yo sobre todo en la voluntad, hasta el punto de que, para él, la diferencia final *que cuenta* reside en el amor, lo único que está en nuestras manos.¹⁶⁵

¹⁶⁵ Cf., entre otros, SKS 9, 13-14 / WL, 5-6 (tr. esp.: *Las obras del amor*, cit., pp. 21-22); SKS 13, 352-353 / M, 294 (tr. esp.: *El instante*, cit., p. 159).

Perspectiva esta en absoluto ajena a Tomás de Aquino, quien la señala con el mismo vigor que Kierkegaard, aunque en un universo conceptual distinto. Al igual que subraya también la radical superioridad de la persona respecto a los animales y las plantas; lo cual le conduce a la conclusión de que cada persona humana debe tomar las riendas de su propia vida, para llegar a ser su mejor yo:¹⁶⁶ al no estar predeterminados como los animales, solo podemos acometer esta empresa mediante el ejercicio de nuestra libertad. Y esta conclusión, que —como he tratado de sugerir— deriva por completo de su concepción del acto de ser, responde, al mismo tiempo, al punto de partida en el que Kierkegaard basa buena parte de sus enseñanzas... y lo cimienta metafísicamente.

Se advierte así otro punto de encuentro entre ambos pensamientos: partiendo de Tomás de Aquino, cabe continuar coherentemente con las explicaciones que Kierkegaard nos ofrece. Dejando a salvo la condición de persona —que no se pierde en ningún momento, que se tiene independientemente de nuestro obrar por estar fundada en lo que somos, en nuestro acto de ser, y no en cómo nos comportamos—, pero que, precisamente por su índole personal, hace necesario que cada uno de nosotros, conscientemente, quiera llevar a cabo la realización de su propio yo y lo vaya construyendo mediante sus acciones a lo largo de toda la vida, singularizándose progresivamente.

4. Singularidad ontológica y singularidad moral

A modo de resumen de estos dos últimos capítulos, podríamos afirmar que la persona, por el hecho de serlo —de poseer un acto de ser propio y personal— es “singular”, con una singularidad muy superior al resto de las realidades; pero añadiendo que, precisamente por su condición libre, puede singularizarse cada vez más o, por el contrario, sumirse en la masa y tornarse —fenomenológicamente al menos, aunque con repercusiones morales, como ya hemos apuntado— semejante a los animales. Y es en esto último en lo que Kierkegaard insiste.

Por así decir, “de base” todos los humanos son *den Enkelte*, al menos en el sentido de que pueden llegar a serlo: de que tienen esa capacidad, de la que carecen los animales y cualquier otra realidad infrahumana; pero pueden ejercitarla o no. Los demás entes no pueden ser sino individuos ejemplares; pero a la persona, desde su singularidad eminente y

¹⁶⁶ «...the actual perfecting of essences is the final cause of their existences, and it takes many operations to achieve it», escribe Gilson (GILSON, Étienne: *Being and Some Philosophers*, cit., p. 184 [tr. esp.: *El ser y los filósofos*, cit., p. 273]).

su obrar libre, le es dado desarrollarla y hacerla crecer en intensidad o, por el contrario, degradarse y comportarse como un mero ejemplar.¹⁶⁷

Y como conclusión, compendio y avance, cabría establecer una distinción análoga a la que sobre la dignidad humana propuso Millán-Puelles.¹⁶⁸ Una distinción que, a mi entender, respeta y recoge, aunándolo, lo esencial sobre este punto tanto del pensamiento de Kierkegaard como de Tomás de Aquino.

Distinguía Millán-Puelles entre “dignidad ontológica” y “dignidad moral”:

La “dignidad moral” de cada hombre es cosa muy diferente de la “dignidad ontológica” de la persona humana. Esta dignidad es innata e indivisible y, aunque supone la posesión del libre arbitrio, no se encuentra determinada por su buen o mal uso.¹⁶⁹

La dignidad ontológica corresponde, pues, a todo varón y mujer por el hecho de ser persona; y le es imposible perderla, porque tampoco puede perder la condición personal: nadie, por mucho que se degrade a sí mismo, deja de ser persona ni, por tanto, de poseer la dignidad que lleva a aparejada un acto de ser de tal categoría.¹⁷⁰

La dignidad moral, en cambio, sí puede incrementarse o disminuir —incluso desaparecer—, pues depende de nuestros actos y del uso que hagamos de la libertad que se nos ha otorgado, junto con el deber de desarrollarla.

Este desdoblamiento encuentra su razón de ser en lo que explicábamos antes: que el ser humano es limitado, y por tanto necesita de sus acciones para perfeccionarse; que se completa y avanza hacia su plenitud mediante el obrar. Pero, para que esto tenga lugar, el obrar ha de ser libre —sería absurdo exigir algo, pedir la consecución de un fin a un

¹⁶⁷ Cf. *Pap.* XI¹ A 168 / *JP* 2, 2054.

¹⁶⁸ Dicha distinción se puede observar en autores anteriores, por lo menos de forma implícita, pero, si no me equivoco, fue Millán-Puelles quien propuso la terminología que usaré aquí. Cf. MILLÁN-PUELLES, Antonio: *Sobre el hombre y la sociedad*. Madrid: Rialp, 1976.

¹⁶⁹ MILLÁN-PUELLES, Antonio: *Léxico filosófico*. 2ª ed. Madrid: Rialp, 2002, p. 465.

¹⁷⁰ A esto mismo, a la imposibilidad de dejar de ser persona y lo que esto acarrea, apunta también Guardini, aunque con un tono diferente: «Person bedeutet, daß ich von keinem Anderen durchwohnt werden kann, sondern im Verhältnis zu mir selbst mit mir allein bin; von keinem Anderen vertreten werden kann, sondern für mich stehe; von keinem Anderen ersetzt werden kann, sondern einzig bin — was alles bestehen bleibt, auch wenn die Sphäre der Vorbehaltenheit durch Eingriff und Veröffentlichung noch so tiefgreifend gestört wird. Immer ist es nur der psychologische Zustand der Geachtetheit und des Friedens, der verloren geht, nicht die Einsamkeit der Person an sich» (GUARDINI, Romano: *Welt und Person*, cit., p. 122 [tr. esp.: *Mundo y persona*, cit., p. 104]). Y afirma también en la siguiente página que la persona puede peligrar, «aber nur von dort her, wo die Wesensgewähr der Person liegt». Es decir —añado yo—, sin cesar nunca de ser persona.

ente carente de libertad, pues solo quien es libre puede asumir o rechazar sus obligaciones —, y por eso mismo el hombre puede negarse a dicho perfeccionamiento... con la consiguiente disminución de su dignidad moral.

Ocurre lo mismo con la singularidad. Pues esta, como la dignidad, radica en el acto de ser personal —por lo cual no se puede perder y está en estrecha relación con la libertad—, lo que permite a cada quien aumentarla o rebajarla.

Podríamos, por tanto, hablar de una *singularidad ontológica*, enraizada como en su fundamento íntimo en el acto personal de ser, y de una *singularidad moral*, que tiene como principio individualizador a la acción.¹⁷¹

La primera pertenece a toda persona por el hecho de serlo, puesto que —según hemos repetido— tiene el acto de ser en sí misma y de modo propio y exclusivo, lo que la hace eminentemente singular, muy por encima de los demás entes corpóreos, que únicamente participan del acto de ser del universo.¹⁷²

Y la segunda le corresponde también a cada ser humano en razón de su libertad. Se puede decir que “le corresponde” porque, pese a su mayor densidad ontológica, sigue siendo limitado. Pues es la composición de esencia y acto de ser lo que hace que cada persona no sea desde el principio todo lo que puede llegar a ser, sino que deba perfeccionarse mediante su obrar. Y por eso se nos ha concedido la libertad, para poder lograrlo, para alcanzar por nosotros mismos nuestro fin.

Pero «nadie puede mejorar sino siendo cada vez más quién es y está llamado a ser, radicalmente diverso de cualquier otro».¹⁷³ Por eso el hombre tiene la capacidad —y el deber, para alcanzar su fin y ser ple-

¹⁷¹ Aunque se podrían haber elegido otros, he optado por usar estos términos, en buena parte, como homenaje a Millán-Puelles y para remarcar la analogía con la distinción entre dignidad ontológica y dignidad moral; pero, sobre todo, porque me parece que casan muy bien con la distinción entre los dos planos de los que vengo hablando todo el capítulo: el plano del ser y el del obrar propiamente humano, o el ontológico y el antropológico-moral.

¹⁷² Y no puede perderla haga lo que haga, pues «notre identité véritable, bien le plus profonde que l'avoir ou que le faire, et même que les vertus morales et les qualités spirituelles [...], il dépend, non pas des événements, ni de ce que nous avons ou n'avons pas, ni même en un certain sens de ce que nous faisons ou ne faisons pas, de nos succès et de nos échecs [...]. Notre identité, notre « être » a une autre source que nos activités, et bien plus profonde : l'amour créateur e Dieu qui nous a faits à son image et qui nous destine à vivre pour toujours avec Lui, amour qui ne peut se dédire» (PHILIPPE, Jacques : *La liberté intérieure : La force de la foi, de l'espérance et de l'amour*. 7^e édition, 32^e mille. Nouan-Le-Fuzelier : Edition des Béatitudes, 2002, pp. 149-150 [tr. esp.: *La libertad interior La fuerza de la fe, de la esperanza y del amor*. Traducido por Mercedes Villar. 3^a ed. Madrid: Rialp, 2004, pp. 151-152]).

¹⁷³ MELENDO, Tomás: *Invitación al conocimiento del hombre*. Pamplona: EIUNSA, 2009, p. 201.

namente humano—, de singularizarse cada vez más. Por eso posee una singularidad moral: que no solo es susceptible de aumentar, sino que lo requiere, que exige de la persona dicho incremento. Y lo exige porque el acto de ser tiende a su plenitud y perfección, a trascender —en la medida en que esto es posible: *en* sus accidentes— la esencia (substancial) que lo limita.

Una vez establecida la conexión entre el ser y la singularidad, a través del trascendental unidad, resulta bastante obvio que el crecimiento en el ser que se le exige a la persona a través de sus operaciones, lleva también aparejado un crecimiento de la singularidad. O, desde el otro extremo, el aumento *auténtico* de la singularidad moral supondrá también un perfeccionamiento del propio ser.

Por eso parece claro asimismo que, a la pregunta sobre si el desarrollarse de la persona —el crecer como tal y buscar su perfección— coincide con su progresiva singularización, la respuesta ha de ser afirmativa.

Cada persona es diferente, su acto de ser es exclusivo y diverso del de los demás: «santos, filósofos, científicos, artistas, artesanos, no hay dos hombres que sean idénticos, porque aún el más humilde de entre ellos es en última instancia su propio “ser”». ¹⁷⁴ Y conforme va desarrollando las cualidades que le hacen ser ella misma, va creciendo como persona. ¹⁷⁵

Labor esta que solo puede llegar a buen puerto —tanto en la filosofía de Tomás de Aquino como en el pensamiento de Kierkegaard— poniéndose delante de Dios.

Al desarrollo de esta cuestión dedicaré el siguiente capítulo.

¹⁷⁴ GILSON, Étienne: *Being and Some Philosophers*, cit., p. 186 (tr. esp.: *El ser y los filósofos*, cit., pp. 276).

¹⁷⁵ Como explicaré más adelante, aunque lo apunto ya, conviene promover *fundamentalmente* las cualidades espirituales, más que las corporales: pues, además de ser las más propiamente humanas, son también las (más) verdaderamente diferentes y únicas.



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA

V. Ante Dios

El haber puesto hasta ahora el acento en el aspecto ontológico de la persona humana y de su singularidad, no significa en absoluto que la dimensión moral carezca de relevancia o que posea menos interés para el tema de esta investigación, que trata precisamente de aunar ambas perspectivas.

Una vez establecido el fundamento que nos permite anclar en tierra firme y asegurar la singularidad de “cada una de todas” las personas, este análisis quedaría descompensado si no atendiera también a la capacidad del hombre de incrementar o desatender dicha característica. La eminente singularidad de que goza todo varón y mujer se torna raquítica cuando no va acompañada por un obrar que ennoblezca —en el sentido antes apuntado— el propio acto de ser. Pues, como Kierkegaard enfatiza, en nuestras manos está el disponernos, con una decisión firme y consciente, a llegar a ser nuestro mejor yo, mediante el ejercicio de la libertad.

Pero, previo al examen de lo que he llamado la singularidad moral, se nos plantea otra cuestión de enorme trascendencia. Como explica Fabro, queda por ver si esa decisión del hombre se encuentra o no desligada de cualquier otra realidad; si la libertad que permite el hacerse a sí mismo y el desenvolvimiento del propio ser se consolida y resuelve en sí misma, en su propio devenir, o si, por el contrario, exige una dimensión teológica.¹

Y digo que esta cuestión es crucial porque, de la respuesta que se dé, dependerá no solo el tono general de la filosofía —si estamos ante un

¹ Cf. FABRO, Cornelio: *Tra Kierkegaard e Marx*, cit., p. 5.

pensamiento ateo o no, por así decir —, sino también el modo concreto de concebir la libertad humana e incluso el uso que hagamos de ella.

En algunos de los pensamientos existencialistas que surgieron tras la muerte de Kierkegaard, la negación de cualquier tipo de trascendencia —de un Ser superior al hombre, causa y fin de su libertad— ha terminado convirtiendo la libertad del hombre en algo absoluto... y terrible. Por un lado, estos existencialismos entienden la afirmación de la trascendencia metafísica como una negación de la libertad del hombre y, como consecuencia, rechazan cualquier tipo de límite del propio yo. Por otro, ese rehusarse a fundar el ser de la persona en Dios, encamina la existencia del hombre hacia la desesperación² cuando esta, dejada en sus propias manos, se advierte como algo inútil y doloroso.³

«El yo moderno», describe Podmore, «emerge en el nuevo amanecer de su autonomía: se define a sí mismo sin el Dios del que una vez dependió». ⁴ Pero el corolario inevitable de esta muerte de Dios es la desaparición de aquel que lo mató:

Subsecuentemente solo e incapaz de poseerse a sí mismo como objeto de su propia subjetividad, el “yo” muere, incapaz por más tiempo de trascender y recuperar su propio yo desde un punto de vista más elevado. Las posibilidades innovadoras del “yo que se crea a sí mismo” se revelan como melancólicas imposibilidades.⁵

El pensamiento de Kierkegaard discurre por un camino bien distinto. Un recorrido que no es difícil anticipar cuando recordamos que era precisamente en este punto donde su crítica al individuo estético se volvía más dura: por su pretensión de crearse a sí mismo desde la nada, sin atadura alguna que limitara o coartase su dinamismo, que lo encauzara. Tomando la dirección opuesta, Kierkegaard sostiene que, para poder

² Guerrero explora los distintos caminos que se abren ante el yo y expresa la opinión de Kierkegaard ante ellos: «El yo en cuanto espíritu es consciente de la infinitud que es abierta como posibilidad por el alma, percatándose también de la necesidad en la que está anclado por el cuerpo. En este rejuego dialéctico la conciencia debe *elegir* o bien entre un tercero: Dios como síntesis que fundamenta el yo en su doble vertiente: cuerpo-alma; o bien buscar en sí mismo su fundamento por medio de alguna de las categorías dialécticas, la estética o la ética. Kierkegaard no considera viable esta última alternativa, pues en ella el hombre, al carecer de fundamento, se resuelve en un espíritu que está sumergido en la desesperación» (GUERRERO MARTÍNEZ, Luis: *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*, cit., p. 88).

³ Quizás el mejor exponente de esta actitud sea Sartre, quien estampa su visión de lo absurdo de la existencia en obras como “La náusea” o “El ser y la nada”.

⁴ «The modern self emerges into the new dawn of its autonomy: it defines itself without the God on whom it once depended» (PODMORE, Simon D.: *Kierkegaard and the Self Before God*, cit., p. 24).

⁵ «Subsequently alone and unable to possess itself as the object of its own subjectivity, the “self” then dies, no longer able to transcend and repossess itself from a higher vantage point. The innovative possibilities of the “self-creating self” have transpired as melancholy impossibilities» (PODMORE, Simon D.: *Kierkegaard and the Self Before God*, cit., p. 24).

llevar a cabo la tarea que se le exige, para encaminar su propio yo hacia la plenitud que le corresponde, el hombre debe apoyarse «de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado».⁶

Y es que todavía no hemos puesto el punto final a la definición del “espíritu”. Tras describirlo como una “relación que se relaciona consigo misma”, Kierkegaard añade:

Una tal relación que se relaciona consigo misma —es decir, un yo— tiene que haberse puesto a sí misma, o haber sido puesta por otro.

Si la relación, que se relaciona consigo misma, ha sido puesta por otro, entonces la relación es lo tercero; pero esta relación, esto tercero, es por su parte una relación que a pesar de todo se relaciona con lo que ha puesto la relación entera.

Una relación así derivada y puesta es el yo del hombre; una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma está relacionándose a otro.⁷

En este apéndice a la definición del yo personal —el verdadero *Enkelte*— reside para Kierkegaard la clave y el fundamento de la singularidad. Por tanto, la concepción del hombre que venimos examinando quedaría coja si no se atiende a esta nueva relación: la relación a Aquel que es su causa.⁸

Sostenía Kierkegaard que la singularidad es la determinación del espíritu, que es esa condición espiritual —tener el acto de ser *por sí*, o *en sí*, y no en la materia, diríamos en clave tomasiana—, lo que diferencia al hombre del resto de las realidades físicas y le permite ser *den Enkelte*. Si hay una especial singularidad en la persona —si hay distinción entre *Exemplaret* y *Enkelte*—, esta se debe a su índole espiritual.

Añade ahora nuestro autor que esa relación que se relaciona consigo misma, y que constituye la médula de todo varón y mujer, no se ha puesto a sí misma: ningún ser humano es el origen de su propio espíritu. Comentaba con anterioridad que el hacerse a sí mismo del verdade-

⁶ «... i at forholde sig til sig selv, og i at ville være sig selv grunder Selvet gennemsigtigt i den Magt, som satte det» (SKS 11, 130 / SUD, 14 [tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 34]).

⁷ «Et saadant Forhold, der forholder sig til sig selv, et Selv, maa enten have sat sig selv, eller være sat ved et Andet.

Er Forholdet, der forholder sig til sig selv, sat ved et Andet, saa er Forholdet vistnok det Tredie, men dette Forhold, det Tredie, er saa dog igjen et Forhold, forholder sig til hvad der har sat hele Forholdet.

Et saadant deriveret, sat Forhold er Menneskets Selv, et Forhold, der forholder sig til sig selv, og i at forholde sig til sig selv forholder sig til et Andet» (SKS 11, 129-130 / SUD, 13-14 [tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., pp. 33-34]).

⁸ No tomar esto en consideración o eliminar esta segunda parte de la definición implica, a mi parecer, falsear y distorsionar el pensamiento del escritor danés.

ro singular nunca es absoluto. Pero la razón de esto no reside únicamente en que nuestra propia constitución, el mundo en el que vivimos y la interacción social nos limitan en ciertos aspectos; en un plano más hondo y fundamental —originario—, el motivo es que el individuo no se crea a sí mismo de la nada, no es él su propia causa.

¿Cuál es, entonces, su origen? ¿Qué o quién fundamenta más radicalmente aún su ser, su espiritualidad... su singularidad, que es lo que ahora nos atañe? La respuesta de Kierkegaard es clara y vibrante: Dios.

Parece, pues, lógico, que antes de desgranar este nuevo pasaje de *La enfermedad mortal*, tratemos brevemente otra cuestión, más amplia y general.

1. Pruebas de la existencia de Dios

Ya en el primer capítulo argüía que no estimo adecuado considerar a Kierkegaard como un irracionalista o un fideísta. Aun así, las relaciones entre fe y razón en el autor danés son un tema considerablemente complejo: efectivamente, en numerosas ocasiones Kierkegaard se refiere a la fe como a una paradoja.

Explica Evans que, ante esta concepción, surgieron dos vías de interpretación: por un lado, autores como Alastair Hannay, Brand Blanshard o Herbert Garelick, entienden dicha paradoja como una contradicción lógica;⁹ por otro, Alastair McKinnon, Cornelio Fabro y N.H. Sørensen mantienen que para Kierkegaard (y para su pseudónimo Climacus), el cristianismo está por encima de la razón, pero no contra ella.¹⁰ El propio Evans se inscribe a sí mismo en este segundo grupo.¹¹

A mi parecer, cuando en ocasiones Kierkegaard habla casi con furia de desligar fe y razón, lo hace, por una parte, impelido por la situación que vive, para contrarrestar la tentativa hegeliana de subordinar la religión a la filosofía y cuanto ello lleva consigo; y, por otra, influido también de modo evidente por el protestantismo que profesa y en el que

⁹ Cf. HANNAY, Alastair: *Kierkegaard*. London: Routledge and Kegan Paul, 1982; BLANSHARD, Brand: "Kierkegaard on Faith"; in *Essays on Kierkegaard*. Edited by Jerry Gill. Minneapolis (MN): Burgess Pub. Co., 1969; GARELICK, Herbert: *The Anti-Christianity of Kierkegaard*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1965.

¹⁰ Cf. MCKINNON, Alastair: "Kierkegaard: 'Paradox' and Irrationalism"; in *Essays on Kierkegaard*. Edited by Jerry Gill. Minneapolis (MN): Burgess Pub. Co., 1969. Sobre Fabro y Sørensen, cf. los ensayos publicados en AA.VV.: *A Kierkegaard Critique*. Edited by Howard Johnson and Niels Thulstrup. New York: Harper and Row, 1962.

¹¹ Cf. EVANS, C. Stephen: *Kierkegaard on Faith and the Self*, cit., chap. VII.

fue educado... y que sin duda deja huella en el conjunto de sus planteamientos.

Mas, cuando esa turbulencia se aquieta, el propio Kierkegaard admite el papel de la razón, para el hombre como tal e incluso para la fe. No aceptaría Kierkegaard —comenta Fabro—, adscribir a la razón la misión de explicar el contenido de la fe; pero sí puede y debe servir como preparación o preámbulo, sí puede constituir esa base sólida sobre la que, luego, la fe se asiente.¹²

Dicho esto, en el seno de este enmarañado problema voy a referirme únicamente a la posibilidad de probar la existencia de Dios con argumentos racionales. Al igual que ocurría en el primer capítulo con la postura de Kierkegaard y Tomás de Aquino ante la verdad, este puede parecer, a primera vista, un motivo de discrepancia entre ambos.¹³ Y en cierto modo lo es, efectivamente, pero solo en algunos aspectos, que deben observarse bajo la luz adecuada. Para enjuiciar correctamente esta cuestión, hay que tener en cuenta —como hemos repetido una y otra vez— que es fundamentalmente la *vida* lo que importa a Kierkegaard: puede que esa radical prioridad de la vida sobre el (mero) pensamiento ayude a resolver las paradojas presentes en el tema que estamos comenzando a tratar.

Desde esta perspectiva, la postura kierkegaardiana en torno a las pruebas de la existencia de Dios podría articularse afirmando que tales pruebas son posibles, pero insuficientes; e, incluso, innecesarias y, al menos en algunos casos, perjudiciales o inconvenientes. Tomás de Aquino, por su parte, estaría probablemente de acuerdo en los dos primeros adjetivos y admitiría el tercero con algunos matices, pero difícilmente y con muchas salvedades ratificaría el último y, para Kierkegaard, tal vez más decisivo.

Veámoslo brevemente.

1.1. Posibles, pero insuficientes

No hay duda de que Kierkegaard da por sentado que Dios existe: en ningún momento se propone probarlo. En primer lugar, el público al que se dirige es cristiano; Kierkegaard escribe para personas que ya aceptan la existencia de Dios y ante las cuales, a este respecto, no tiene

¹² Cf. FABRO, Cornelio: *Dall'essere all'esistente*, cit., p. 160; CASTELLANI, Leonardo: *De Kirkegaard a Tomás de Aquino*, cit., p. 39.

¹³ De hecho, ambas cuestiones se encuentran estrechamente conectadas.

que demostrar nada.¹⁴ En su caso, dichas pruebas resultan innecesarias. Pero, además, las considera insuficientes (y, hasta cierto punto, como hemos sugerido, en ocasiones, incluso contraproducentes). Lo cual, no obstante, no significa que sean imposibles.

Aunque rechaza el argumento ontológico, al menos tal como lo entendieron Spinoza y Hegel, Kierkegaard no niega la validez de las pruebas de la existencia de Dios a partir de sus obras.¹⁵ Pero defiende con ardor que no sustituyen a la fe y que, en cierto modo, la necesitan.

Lo explica Evans, a propósito del *Post Scriptum*:

Hasta donde se me alcanza, Climacus no niega realmente la posibilidad de un argumento sólido sobre la existencia de Dios a través de las obras de Dios en la naturaleza. Lo que niega es que un argumento así pueda ser conocido como sólido, o, para ser más precisos, que pueda ser conocido como sólido independientemente de cierta fe subjetiva. Su verdadero objetivo es la idea de que una prueba racional así pueda ser un sustituto para la fe. Una vez que se concede que el reconocimiento de tal argumento requiere de la fe y no puede ser un sustituto para ella, parece no tener objeción alguna para este tipo de argumentos.¹⁶

Y en esto, al menos desde cierto punto de vista, no puedo evitar darle la razón. A quien ya cree en la existencia de Dios, las pruebas que lo demuestran pueden ayudarle a reforzar su postura, o a mantener su posición frente a aquellos que la consideran irracional, sirviéndose de

¹⁴ Aquí aparece ya la primera diferencia con Tomás de Aquino, pues este sostiene que aquellos que enseñan la doctrina cristiana deben hallarse bien “armados” para defender la fe ante quienes la niegan (cf. TUGWELL, Simon, in *Albert & Thomas*, cit., p. 253). En esto, como en tantos otros aspectos, ambos pensadores se ven influidos por la situación personal, histórica y social que les tocó vivir.

¹⁵ Lo que sí le parece ridículo son los argumentos que, para probar la existencia de Dios, la presuponen (cf. *Pap. V A 7 / JP 2*, 1334). Al respecto comenta Walsh: «According to Kierkegaard and Climacus, then, proofs for the existence of God generally beg the question by presupposing what they set out to prove. Pointing out that “it is generally a difficult matter to want to demonstrate that something exists”, Climacus prefers the opposite approach: “Therefore, whether I am moving in the world of sensate palpability or in the world of thought, I always draw conclusions from existence, not to existence. For example, I do not demonstrate that a stone exists but that something which exists is a stone. The court of law does not demonstrate that a criminal exists but that the accused, who does indeed exist, is a criminal” (*PF*, 40, translation modified)» (WALSH, Sylvia: *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, cit., pp. 55-56).

¹⁶ «So far as I can see, Climacus does not really deny the possibility of a sound argument for God’s existence from the works of God in nature. What he denies is that such an argument can be known to be sound, or to be more precise, that it can be known to be sound independently of some subjective faith. His real target is the notion that such a rational proof could be a substitute for faith. Once it is conceded that the recognition of such an argument requires faith and cannot be a substitute for it, he seems to have no objection to such arguments» (EVANS, C. Stephens: *Passionate Reason*, cit., pp. 68-69).

También Walsh alude a su convicción de que Climacus no refuta por completo el uso de este tipo de pruebas: «Climacus does not entirely deny the usefulness of proofs, inasmuch as he refers approvingly to the physico-teleological proof for the existence of God advanced by Socrates» (WALSH, Sylvia: *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, cit., p. 58)

esos argumentos para probar lo contrario; pero si alguien no *quiere* creer, ni todas las pruebas posibles serán capaces de convencerle. “No hay peor ciego que el que no quiere ver”, reza el dicho... Y ningún argumento sobre la existencia de Dios, por bien trabado que esté, es capaz de germinar y echar raíces en aquel cuya inteligencia no esté abonada con una correcta disposición: cuya mente y corazón no estén abiertos de antemano a dicha posibilidad.¹⁷ Recordemos que inteligencia y voluntad no actúan por separado, sino que es la misma persona la que conoce y quiere. Y esto ocurre en nuestro caso de manera paradigmática.

Como se sabe, esta convicción no entra en conflicto con el pensamiento de Tomás de Aquino. Ciertamente, sus famosas cinco vías representan uno de las más célebres accesos hacia al conocimiento de la existencia de Dios a través de la inteligencia humana. Con todo, el Aquinate en ningún momento sostiene que estas puedan ser un sustituto de la fe. «Pese a que aceptaba pruebas racionales sobre la existencia de Dios, aun así defendía la absoluta superioridad de la fe en relación al extremadamente limitado conocimiento que nuestro intelecto podía captar en relación a Dios».¹⁸ De hecho, escribe en la *Suma Teológica* que «es necesario al hombre aceptar por la fe no solo las verdades que exceden a la razón, sino también aquellas que es capaz de conocer racionalmente».¹⁹ Entre otros motivos, porque «la mente humana es muy deficiente en lo que a Dios se refiere»²⁰ y, no obstante, saber que Dios existe resulta fundamental para la *vida vivida* y el destino eterno de cualquier ser humano.

¹⁷ Concuerta Castellani: «Esta es la razón a mi parecer de que para algunos las pruebas de la existencia de Dios de Sto. Tomás la prueban y para otros no; y son igualmente talentosos; y para otros, en un tiempo no prueban y después prueban. Es que para que esas pruebas se hagan “subjetivas” es requisito previo que haya un interés, una inquietud, una necesidad; o sea la “indigencia”; que el Cardenal Deschamps llamó el “hecho interior”» (Castellani, Leonardo: *De Kierkegard a Tomás de Aquino*, cit., p. 79).

¹⁸ «While he accepted a rational proof of God’s existence, he still defended the absolute superiority of faith in relation to the extremely limited knowledge that our intellect could grasp in relation to God» (OLIVARES BØGESKOV, Benjamín: “Thomas Aquinas: Kierkegaard’s View based on Scattered and Uncertain Sources”; in *Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions*, cit., p. 202).

O, en palabras de Fabro: «S. Tommaso ammette una dimostrazione razionale della sua esistenza, come Primo Essere per essenza, ma afferma col Cristianesimo che l’uomo si accosta al Dio vivente soltanto con la grazia: quindi con un “salto”» (FABRO, Cornelio: *Dall’essere all’esistente*, cit., p. 512).

¹⁹ «... necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea quae sunt supra rationem, sed etiam ea quae per rationem cognosci possunt» (*Summa Theologiae* II^a-II^{ae}, q. 2, a. 4co).

²⁰ «Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens» (*Summa Theologiae* II^a-II^{ae}, q. 2, a. 4 co).

No es posible, por tanto, adscribir a Tomás de Aquino la posibilidad de un conocimiento completo y absoluto sobre Dios, postura que sí sería diametralmente opuesta a la de Kierkegaard. Al poner tanto énfasis en la fe, en detrimento de la razón, Kierkegaard pretende, por una parte y en contraposición a Hegel, asegurar la distancia entre Dios y su criatura, salvaguardar su trascendencia y la imposibilidad de ser asimilado por el entendimiento humano. Y, de nuevo, no es este un peligro que hayamos de temer cuando consideramos la teología de Tomás de Aquino. Así lo evidencia Westphal, cuya defensa adquiere mayor relevancia, por cuanto declara expresamente que sus simpatías se sitúan más cerca de Kierkegaard que del Aquinate.

Westphal alude a dos “gestos” posibles, en relación con estas pruebas, y sostiene que Tomás de Aquino lleva a cabo el primero:

... me parece innecesario utilizar a Kierkegaard para deconstruir la “metafísica teísta” de Tomás de Aquino en pro de la trascendencia divina. Las pruebas de la existencia de Dios pueden parecer la quintaesencia del gesto onto-teológico, la posición de un Ser Supremo que es no solo la llave del significado de todo el ser sino también el medio por el cual todo el ser deviene inteligible para el entendimiento humano. La trascendencia epistémica se perdería. Las pruebas son claramente un modo de realizar ese primer gesto.²¹

Niega, no obstante, que Tomás de Aquino dé vida al segundo “gesto”, que es el que lo pondría en contradicción con Kierkegaard y haría necesaria la deconstrucción a la que acaba de referirse:

Pero, entonces, cualquiera que afirme a Dios como Creador realiza ese primer gesto. Tomás de Aquino estaría haciendo el segundo, crucial gesto, sin embargo, solo si asumiera que Dios, la llave del significado de todo el ser, fuera completamente inteligible para nosotros. Y eso es algo que Tomás de Aquino niega repetida y enfáticamente. Para él, es justo al contrario. La afirmación de Dios como Creador es el reconocimiento de que ni Dios ni el mundo pueden ser totalmente inteligibles para nosotros. Donde Dios permanece misterioso, la metafísica en su constitución onto-teológica está ya vencida. Cuando el Aquinate dice que la completa inteligibilidad está disponible para lo divino pero no para ningún intelecto creado, está parafraseando a Kierkegaard, cuyo Climacus escribe: “la existencia es en sí misma un sistema... para Dios, pero no puede ser un sistema para ningún espíritu existente” (CUP1, 118).²²

²¹ «However, it seems unnecessary to me to use Kierkegaard to deconstruct Aquinas’s “metaphysics of theism” for the sake of the divine transcendence. The proofs of God’s existence can seem to be a quintessentially onto-theological gesture, the positing of a Highest Being who is not only the key to the meaning of the whole of being but also the means by which the whole of being becomes fully intelligible to human understanding. Epistemic transcendence would be lost. The proofs are clearly one way of making the first gesture» (WESTPHAL, Merold: *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*. Bloomington (IN): Indiana University Press, 2008, p. 109).

²² «But, then whoever affirms God as Creator makes this move, whatever the epistemic basis for the affirmation. Aquinas would be making the second, crucial gesture, however, only if it

Aunque, por sí solo, el intelecto humano sea capaz de adquirir cierto conocimiento sobre Dios —la necesidad de su existencia, por ejemplo—, no puede en ningún caso alcanzar la esencia divina, cuya grandeza excede la capacidad de nuestra inteligencia.²³ En palabras de Tomás de Aquino:

Como el conocimiento del hombre comienza exteriormente por los sentidos, es evidente que cuanto más viva sea la luz del entendimiento, mayor será su capacidad de penetración. Pero la luz natural de nuestro entendimiento es finita y solo puede penetrar hasta cierto límite. En consecuencia, el hombre necesita de la luz sobrenatural para poder penetrar interiormente en el conocimiento de lo que no le es dado alcanzar por su luz natural.²⁴

Según se deduce del texto recién citado, al que cabría añadir bastantes otros,²⁵ probar la existencia de Dios sería, para Tomás de Aquino,

were assumed that God, the key to the meaning of the whole being, were fully intelligible to us. And that Aquinas repeatedly and emphatically denies. For him it is just the opposite. The affirmation of God as Creator is the acknowledgment that neither God nor the world can be fully intelligible to us. Where God remains mysterious, metaphysics in its onto-theological constitution is already overcome. When Aquinas says that full intelligibility is available to the divine but not to any created intellect, he is paraphrasing Kierkegaard, whose Climacus writes, "Existence itself is a system—for God, but it cannot be a system for any existing spirit" (*CUP1*, 118)» (WESTPHAL, Merold: *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*. Bloomington (IN): Indiana University Press, 2008, pp. 109-110). Cf. también WESTPHAL, Merold: *Transcendence and Self-Transcendence*, cit. En esta obra, Westphal repasa la teología de una serie de autores, comenzando por Heidegger, Spinoza y Hegel, pasando por San Agustín y Tomás de Aquino y terminando con Kierkegaard. Una de las conclusiones finales del libro, es que no es necesario negar la metafísica, pero sí hay que subordinarla a la moral.

²³ «... ex quo intellectus noster divinam substantiam non adaequat, hoc ipsum quod est Dei substantia remanet, nostrum intellectum excedens, et ita a nobis ignoratur: et propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire, in quantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere» (*De Potentia*, q. 7, a. 5 ad 14).

En este otro pasaje afirma algo similar, aunque apunta que, aunque el hombre nunca llegue a alcanzar un conocimiento total sobre Dios, la propia búsqueda ya le reporta algún provecho: «... creaturae deficiunt a repraesentatione creatoris. Et ideo per creaturas nullo modo perfecte possumus devenire in creatoris cognitionem; et etiam propter imbecillitatem intellectus nostri, qui nec totum hoc de Deo potest ex creaturis accipere quod creaturae manifestant de Deo. Et ideo prohibemur perscrutari ea quae in Deo sunt, ne scilicet velimus ad finem inquisitionis pervenire, quod nomen perscrutationis ostendit: sic enim non crederemus de Deo nisi quod noster intellectus capere posset. Non autem prohibemur scrutari cum ista modestia, ut recognoscamus nos insuficientes ad perfectam comprehensionem; et ideo etiam Hilarius dicit, quod *qui pie infinita prosequitur, etsi nunquam perveniat, semper tamen proficiet prodeundo*» (*De Veritate*, q. 5, a. 2 ad 11).

²⁴ «Sed cum cognitio hominis a sensu incipiat, quasi ab exterior, manifestum est quod quanto lumen intellectus est fortius, tanto potest magis ad intima penetrare. Lumen autem naturale nostri intellectus est finitae virtutis, unde usque ad determinatum aliquid pertingere potest. Indiget igitur homo supernaturali lumine ut ulterius penetret ad cognoscendum quaedam quae per lumen naturale cognoscere non valet» (*Summa Theologiae* II^a-II^{ae}, q. 8, a. 1 co). Cf. también *Summa Theologiae* I^a, q. 12, a. 11co., y *Summa Theologiae* I^a-II^{ae}, q. 3, a. 8co.

²⁵ Este, por ejemplo: «Sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro cuius obiectum est quod quid est ut dicitur in III *de Anima* [III, 4, 429b 10],

posible pero insuficiente —concordando aquí con Kierkegaard—. Y esto, al menos, desde dos puntos de vista.

a) En primer lugar, porque el saber adquirido por la razón nunca será completo ni del todo apropiado; ni siquiera ateniéndonos a los dominios del intelecto, desde el punto de vista cognoscitivo, por así decir: queda muy lejos de darnos a conocer lo que Dios es.²⁶

b) Además —y quizás más importante—, porque no basta para ponernos en contacto personal con Dios, que es de lo que en definitiva se trata. Para lograr dicha relación, un argumento lógico-racional no es suficiente —aunque pueda ser un punto de partida correcto o un apoyo también adecuado—: el único camino por el que realmente se llega a conocer lo divino es el de la relación con Él en la intimidad de nuestro corazón. Y, en este sentido, la fe constituye una gran ayuda, porque implica necesariamente una mayor intervención de la voluntad y permite un trato personal, en el que se adquiere el auténtico conocimiento... y en el que se juega la propia vida.

Como mencionaba al principio de la tesis —en conformidad con las últimas investigaciones al respecto—, la teología de Tomás de Aquino no es pura especulación, sino que es una auténtica espiritualidad: nada importa más al Aquinate que su relación viva con Dios, una relación que no es puramente intelectual, sino amorosa, personal.

Lo resume magistralmente Gilson, sentenciando que «se puede (se debería poder) concebir a Dios como santo Tomás y amarlo como san Francisco de Asís».²⁷ Y lo explica a continuación, aludiendo a la imposibilidad de representar la esencia divina:

... la teología tomista abre sobre la piedad y la contemplación perspectivas místicas propias y cuyo valor es propiamente infinito, pues haciendo retroceder al Dios de la fe cristiana más allá de toda representación concebible, aleja el peligro mortal del antropomorfismo, que ha alejado de Dios a tantos espíritus excelentes, a quienes se ofrecía, con el nombre de Dios, objetos finitos que Dios no puede ser y que su razón no podría admitir.²⁸

Pero —añade— la teología de Tomás de Aquino hace aún más: «ofrece a nuestra caridad un Dios desconocido cuya infinita e inefable

unde illud solum est capabile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum» (*Super De causis*, lect. 6).

²⁶ Como es sabido, la última palabra de Tomás de Aquino al respecto es que de Dios podemos saber más lo que *no* es que lo que es.

²⁷ GILSON, Étienne : *Introduction à la philosophie chrétienne*, cit., p. 79 (tr. esp.: *Introducción a la filosofía cristiana*, cit., p. 54).

²⁸ GILSON, Étienne : *Introduction à la philosophie chrétienne*, cit., p. 79 (tr. esp.: *Introducción a la filosofía cristiana*, cit., pp. 54-55).

grandeza, en la medida en que desafía el conocimiento, solo puede ser estrechada por el amor».²⁹

El conocimiento sobre la existencia de Dios es quizás el caso más excelso de verdad existencial. Por eso, lo dicho en el primer capítulo se aplica aquí en grado superlativo. Si cuanto mayor es el ser de una realidad, mayor ha de ser también la adhesión de la voluntad que acompañe a su conocimiento, entonces, en el caso del conocimiento de Dios la implicación personal ha de ser máxima. Justo porque Dios es la realidad más alta que el hombre puede llegar a conocer, la relación puramente “objetiva” —en el sentido que Kierkegaard le da— se nos revela en extremo pobre.

De hecho, resulta sumamente revelador que Tomás de Aquino hable de Dios no como el “objeto”, sino como el “*sujeto*” de la teología,³⁰ dando muestras una vez más de lo cerca que se encuentra su postura de la de Kierkegaard: «hablar de Dios como *sujeto* es decir también que no se reduce a un *objeto* —ni siquiera al objeto mental depurado que un teólogo puede concebir».³¹ Y como tal, como *sujeto*, no basta con saber de su existencia o ser capaz de demostrarlo racionalmente: «Dios es una persona a la que se conoce y ama (porque se ha dado a conocer y a amar), a la que se invoca y se encuentra en la oración».³²

De lo cual deduce Torrell —a quien pertenecen las palabras que acabo de transcribir— que «es imposible, según Tomás, hacer de la teología algo independiente de la fe»:

Solo la fe permite acoger a Dios que se da y se revela; es la única que puede proveer de un objeto real a este saber. También es el *lumen sub quo* —dicho de otra forma, el punto de vista formal— bajo el cual todo se ve. Lo cual también es cierto para la teología en su función práctica: de la misma forma que el intelecto especulativo se hace práctico por extensión, así la fe no sería la misma si no obrara por la caridad. Por ello no se concebiría en esta perspectiva querer practicar una ética sin la luz directiva de la fe y de su contexto eclesial so pena de reducirla a una empresa puramente filosófica.³³

²⁹ GILSON, Étienne : *Introduction à la philosophie chrétienne*, cit., p. 79 (tr. esp.: *Introducción a la filosofía cristiana*, cit., p. 55).

³⁰ Cf. *Summa Theologiae* I^a, q. 1, a. 7.

³¹ « Parler de Dieu comme *sujet*, c’est dire également qu’il ne se réduit pas à un *objet* — pas même à l’objet mental épuré que le théologien peut concevoir » (TORRELL, Jean-Pierre : *Initiation à saint Thomas d’Aquin*, cit., p. 207).

³² « Dieu est une personne que l’on connaît et que l’on aime (parce qu’il s’est donné à connaître et à aimer), que l’on invoque et que l’on rencontre dans la prière » (TORRELL, Jean-Pierre : *Initiation à saint Thomas d’Aquin*, cit., p. 207).

³³ « ... il est impossible selon Thomas de faire de la théologie indépendamment de la foi. Seule la foi permet d’accueillir Dieu qui se donne et se révèle ; elle est donc seule à pouvoir donner un objet réel à ce savoir. Elle est aussi le *lumen sub quo* — autrement dit, le point de vue

El verdadero conocimiento de Dios —verdadero no porque sea completo, sino por respetar la naturaleza de lo conocido y la integridad del cognoscente— conlleva una relación personal e individual con Él, una relación existencial.³⁴ Y, en la lucha por defender esta verdad, Kierkegaard y Tomás de Aquino se encuentran en el mismo bando. Como dice Olivares, «al igual que para Kierkegaard, para Tomás de Aquino una prueba de la existencia de Dios nunca será existencialmente satisfactoria para el sujeto».³⁵

1.2. Innecesarias... e incluso inconvenientes

Aunque de acuerdo sobre la insuficiencia de las pruebas racionales sobre la existencia de Dios, el nuevo paso que Kierkegaard da, al declararlas también innecesarias, lo aleja en cierto modo de Tomás de Aquino. Si bien este último admite que no hay estricta necesidad de ellas, los acentos son muy distintos. Para Tomás de Aquino la fe no substituye a la razón, sino que la sana y eleva, pero, además y sobre todo, esta compone la base sobre la que la fe se asienta (los célebres *preambula fidei*).³⁶

Por eso, cabría incluso sostener que existe la *obligación* de conocer racionalmente a Dios, en función de las posibilidades reales de cada uno: desarrollo intelectual, tiempo, advertencia de esa necesidad cognoscitiva para la propia existencia...

formel — sous lequel tout est vu. Cela est vrai aussi pour la théologie en sa fonction pratique : de même que l'intellect spéculatif devient pratique par extension, de même la foi ne saurait être elle-même si elle n'agit par la charité. C'est pourquoi on ne saurait dans cette perspective vouloir pratiquer une éthique en dehors de la lumière directrice de la foi et de son contexte ecclésial sans la réduire à une entreprise purement philosophique » (TORRELL, Jean-Pierre : *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit., p. 208).

³⁴ « Tant il est vrai aussi que l'homme ne saurait parler de Dieu d'une façon purement 'détachée', sans s'impliquer lui-même dans son discours » (TORRELL, Jean-Pierre : *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, cit., p. 301).

³⁵ « Just as for Kierkegaard, for Aquinas, a proof of God's existence will never be existentially satisfying for the subject » (OLIVARES BØGESKOV, Benjamín: "Thomas Aquinas: Kierkegaard's View based on Scattered and Uncertain Sources", cit., p. 202).

No olvidemos que, además de teólogo, Tomás de Aquino fue santo. Nos lo recuerda Stengren: «Without denying in any way the formidable theological and philosophical intellect of Thomas, we do him an injustice if we forget that he was first and foremost a saint, a warm and deeply affective individual» (STENGREN, George L.: "Connatural Knowledge in Aquinas and Kierkegaardian Subjectivity", cit., p. 183).

³⁶ Porro resume en tres los modos en los que la filosofía puede ser útil para la fe: «a) per dimostrare alcuni preamboli o presupposti della fede stessa, come ad esempio l'esistenza e l'unicità di Dio; b) per illustrare, per mezzo di similitudini, alcune verità di fede altrimenti difficili da esprimere; c) per confutare ciò che si oppone alla fede, denunciandone la falsità o l'irrelevanza» (PORRO, Pasquale: *Tommaso d'Aquino*, cit., p. 132). Cf. también TUGWELL, Simon, in *Albert & Thomas*, cit., p. 228.

Lo afirma claramente Porro, quien sostiene que «servirse de la razón para examinar las cuestiones divinas, en la medida en que los límites de la naturaleza humana lo permiten, no solo no representa ningún inconveniente, sino que es más bien una especie de deber».³⁷ Y resulta lógico si se considera que el deber del ser humano de acercarse a Dios implica a la persona entera, como acabamos de decir: dotada de inteligencia y voluntad.

Kierkegaard, por el contrario —y aquí tal vez asome aún con más fuerza su formación protestante—, es mucho más crítico respecto al poder de la razón y a sus funciones en la vida humana.³⁸

Con todo, ambos estarían de acuerdo en que demostrar racionalmente la existencia de Dios no es imprescindible para ponernos delante de Él. Si fuera el caso, solo las personas dotadas de un entendimiento agudo —y del tiempo y el interés imprescindibles para ejercitarlo— lo lograrían, mientras que la contemplación divina quedaría vetada para aquellos carentes de cualquiera de esos requisitos. En cambio, Kierkegaard porfía en repetir que todas y cada una de las personas, sea cual sea su condición, puede y debe situarse en presencia de Dios. Porque para ello basta la fe, que poco tiene que ver con nuestra capacidad e intereses intelectuales.

Precisamente porque el conocimiento de la existencia de Dios es vital para la persona humana, pero no todo el mundo está en condiciones de alcanzarlo por sí mismo —ya sea por falta de inteligencia, de tiempo, o de “ganas”—, Dios sale al paso de nuestra debilidad y se nos da a conocer paternalmente a través de la Revelación. Pero esto, en opinión de

³⁷ «Servirsi della ragione per esaminare le questioni divine, entro i limiti consentiti dalla finitezza della natura umana, non soltanto non rappresenta un inconveniente, ma è piuttosto una specie di dovere» (PORRO, Pasquale: *Tommaso d'Aquino*, cit., p. 131).

Más adelante, insistiendo en esta cuestión, pero dejando claro que no se trata de “sistematizar” la fe, comenta: «... l'audacia della Scolastica non sta affatto in ciò che le verrà rimproverato durante i dibattiti dell'età della Riforma —e cioè di voler ridurre a sistema compiutamente razionale la fede e ogni nostra conoscenza di Dio—, ma nell'idea che non si debba affatto rinunciare all'esercizio della ragione una volta ammessa l'eccedenza di Dio rispetto alle possibilità cognitive umane e la conseguente superiorità della via negativa su quella positiva. Le grandi *Summae* di Tommaso andrebbero lette in questa prospettiva: esse non pretendono di sistematizzare o peggio ancora riassumere ciò che Dio è, ma di riconoscere l'inconoscibilità dell'essenza divina, senza che ciò si traduca in una sorta di pigrizia o sacrificio dell'intelletto» (PORRO, Pasquale: *Tommaso d'Aquino*. 3ª ristampa. Roma: Carocci, 2016, pp. 174-175).

³⁸ Y, en cierto modo, al poner tanto énfasis en la implicación de la voluntad, descuida la otra facultad que es propia del hombre y que nos asemeja a Dios: la inteligencia. Si bien este descuido, como he insistido en otras ocasiones, tiene mucho que ver con el intento de contrarrestar el extremo contrario, que era el dominante en los círculos intelectuales y sociales en los que Kierkegaard se movía.

Tomás de Aquino, no nos exime de intentarlo, de abonar nuestro entendimiento —en la medida de nuestra capacidad— para recibir la fe mejor preparados y para descubrir su intrínseca inteligibilidad —o, al menos, su falta de contradictoriedad—, en la proporción posible a cada uno.

Es aquí, quizás, donde divergen más radicalmente las posturas de ambos autores. Y donde la apuesta de Kierkegaard por la *vida* se torna decisiva... dejando entrever tal vez el pesimismo que acompaña de ordinario al protestantismo. Frente a la actitud abierta y positiva del Aquinate, Kierkegaard insiste en subrayar el peligro que acecha al discurso especulativo: el de sustituir la relación personal que cada varón y mujer debe tener con Dios por un mero juego de esgrima intelectual.³⁹ Según Kierkegaard —como antes sugerimos—, ese ejercicio intelectual puede ser, en ocasiones, un estorbo, una distracción o una excusa para no ponerse delante de Dios en solitario.

Nos previene Climacus con energía, y con la profundidad del análisis psicológico que caracteriza a Kierkegaard en estas ocasiones:

¿Con qué celosa industria, con qué pérdida de tiempo, sudores y materiales de escritorio no se han esforzado los especulativos de nuestros días por encontrar una prueba definitiva de la existencia de Dios? Pero en el mismo grado que aumentaba la excelencia del argumento, parecía disminuir la certeza. Porque la idea de la existencia de un Dios, tan pronto como haya cobrado en cuanto tal una importancia concreta para la libertad del individuo, adquiere una omnipresencia que no puede por menos de representar algún embarazo para cualquier individualidad sinuosa, aunque esta no desee precisamente hacer el mal. Se necesita, desde luego, una interioridad profunda para vivir en hermosa e íntima armonía con esa idea. Tal convivencia es una obra de arte todavía mayor que la de ser un modelo de maridos. Por eso no es nada extraño que las individualidades de ese tipo se sientan muy desagradablemente afectadas cuando oyen hablar sencilla y simplemente de que hay un Dios. La demostración de la existencia de Dios es algo que le tiene a uno ocupado, tanto metafísica como eruditamente, solo en algunas ocasiones; en cambio, la idea de Dios trata de imponerse en todas las ocasiones. ¿Qué es, pues, lo que le falta a semejante individualidad? Le falta interioridad.⁴⁰

³⁹ Cf. *Pap.* XI² A 175 / JP 2, 1452.

⁴⁰ «Med hvilken industriel Iver, med hvilken Opoffrelse af Tid, Flid, Skrivematerialier har ikke Speculanterne i vor Tid arbejdet paa at faae ført et fuldstændigt Beviis for Guds Tilværelse. Men i samme Grad som Bevisets Fortræffelighed tiltager, i samme Grad synes Visheden at aftage. Tanken om en Guds Tilværelse har, ssasart den sættes som saadan for Individets Frihed, en Allestedsnærværelse, der, selv om man ikke ønsker at handle Ondt, for den knibske Individualitet har noget Generende ved sig. Og der hører i Sandhed Inderlighed til for at leve i et skjønt og inderligt Samliv med denne Forestilling, det er det endnu større Kunststykke end at være et Mønster af en Ægtemand. Hvor uhyggeligt kan derfor ikke en saadan Individualitet føle sig berørt, naar den hører den ganske eenfoldige og simple Tale om, at der er en Gud til. Beviisførelsen for Guds Tilværelse er Noget, man kun leilighedsviis, lærd og metaphysisk beskæftiger sig med, men Tanken om Gud vil paaenøde sig ved enhver Leilighed. Hvad er det,

Por eso Kierkegaard opina que el pensamiento sobre Dios, la investigación sobre su existencia, puede ser en ocasiones contraproducente: cuando el mero *pensamiento* se opone a la *vida* de relación con Dios. Desde este punto de vista, resulta comprensible la actitud de Kierkegaard. Como decíamos antes, es la vida lo que le preocupa e importa, y por ello se apresura a desechar cualquier posible obstáculo, ante el menor indicio de que pueda poner en peligro esa relación personal y real con Dios. Si Kierkegaard rechaza en ocasiones las pruebas racionales sobre la existencia de Dios, no es porque piense que la razón es incapaz de alcanzar la necesidad de su existencia, sino en cuanto que dicho pensamiento puede desviarnos de la verdadera relación con Dios. A mi parecer, esta es la clave que explica en última instancia la postura de Kierkegaard.

Pero es aquí también donde radica el problema. Es cierto que, en ocasiones, una demora excesiva en el ámbito teórico puede suponer una rémora a la hora de actuar: en este caso concreto, puede impedir que nos dispongamos a vivir delante de Dios. Mas no es verdad, en cambio, que siempre suponga un problema. Es más, en la mayoría de los casos ocurre al contrario, y los beneficios que el uso de la razón proporciona —también en relación al conocimiento de Dios y a la vida de relación con Él— son mucho mayores que las desventajas.

Así lo vio Tomás de Aquino. Y es también el entorno intelectual en el que surge este escrito: de carácter filosófico, no religioso. De ahí que me parezca oportuno subrayar que la metafísica que he expuesto hasta ahora, una metafísica cuyo eje es el acto de ser, reclama y exige la consideración del (Acto de) Ser Subsistente:⁴¹ el *Ipsum Esse Subsistens* toma-

der mangler en saadan Individualitet? Inderligheden» (SKS 4, 440-441 / CA, 140 [tr. esp.: *El concepto de la angustia*, cit., pp. 246-247]).

⁴¹ El uso de los paréntesis en este caso tratan de reflejar, de forma gráfica, la convicción de Tomás de Aquino de que “Ser” es mucho más radical que “acto”. Explica Gilson que la primera de las nociones metafísicas no es la de “acto”, como se suele pensar, sino la de “ser”: « l’acte se comprend par l’être et non inversement. Il est vrai que l’acte et la puissance divisent tout l’être, mais c’est justement parce que l’acte présuppose l’être, n’étant lui-même que l’être en acte ou l’être en puissance. L’acte et la puissance sont des modes substantiels (QDP. III, 8, 12^m), c’est-à-dire des manières d’être, ou des modalités de l’être. S’engager dans la métaphysique en partant des notions d’acte et de puissance, c’est prendre une mauvaise route et les conséquences de cette erreur initiale sont fatales. Partons au contraire de l’être, notion première à laquelle il faut rapporter tout le reste » (GILSON, Étienne : *Introduction à la philosophie chrétienne*, cit., p. 189 [tr. esp.: *Introducción a la filosofía cristiana*, cit., pp. 144-145]).

Y esto se observa, precisamente, en el caso de Dios, a quien le corresponde con más propiedad el nombre de “Ser subsistente” y no de “Acto puro”. «Être et être acte, c’est une seule et même chose. On le voit bien au cas unique de Dieu, qui, étant l’être dans son absolue pureté — *ipsum purum esse* — est du même coup l’acte pur. Chez Qui Est, il n’y a place pour aucun « pouvoir être », puisque tout ce qu’il est possible d’être, il l’est. C’est d’ailleurs pourquoi on ne définit pas Dieu en disant qu’il est acte pur (QDP. III, 3, 5^m), car cette prétendue définition dit sim-

siano, al que corresponden —trascendiéndolo abundantemente— el Dios del cristianismo y de Kierkegaard.

Aunque no añada nada substancialmente nuevo a lo ya sabido, me referiré a ello brevemente, para mantener el hilo conductor que me permite enlazar con los apartados sucesivos.

Recordaba, siguiendo al Aquinate, que en cualquier ente podemos distinguir entre su esencia —*lo que es*— y su ser —el acto que le hace *ser*—. Pero el que haya muchos entes diversos, y todos ellos sean, indica que ninguno de ellos es el ser mismo, sino que en ellos el acto de ser se encuentra de modo limitado. En los entes creados no hay identidad entre lo que son y su acto de ser; este se encuentra restringido por la esencia. Esta composición y limitación indica que ningún ente es por sí mismo, ni es el ser total, sino que cada uno participa su propio acto de ser: «toda criatura es un ser por participación, porque su esencia no es su acto de ser».⁴² Pero,

... puesto que todas las cosas que existen participan del ser y son seres por participación, para explicar el hecho de la existencia de todos los seres reales es preciso admitir una realidad que sea el ser mismo por esencia, es decir, cuya esencia sea el acto de ser; esta realidad es Dios, que es la causa absolutamente suficiente, absolutamente necesaria y absolutamente perfecta de todas las cosas, y de la que todas las cosas que existen tienen recibido el ser por participación.⁴³

Así, atendiendo a la estructura radicalmente compuesta de todo ente, se llega a la necesidad de Uno que no lo sea, a un Ser sin composición ninguna. Pues

... no es posible que la forma o quiddidad de una cosa sea la causa (eficiente) del acto mismo de ser. Porque dicha cosa sería causa de sí misma y se daría a sí misma el acto de ser, lo cual es absurdo. Es preciso, pues, que toda cosa cuyo acto de ser es distinto de su naturaleza tenga su acto de ser recibido de otro. Y como todo lo que existe por otro conduce a lo que existe por sí como a su causa primera, es necesario que exista una cosa que sea la causa del ser de todas las cosas, por ser ella el acto pu-

plement que Dieu est l'être pur et, on s'en souvient, dans le cas de Dieu le sens du verbe *est* nous échappe. Bref, s'il n'y avait d'être que l'être divin, il n'y aurait pas lieu de prononcer le mot « acte », le mot « être » suffirait» (GILSON, Étienne : *Introduction à la philosophie chrétienne*, cit., pp. 189-190 [tr. esp.: *Introducción a la filosofía cristiana*, cit., p. 145]).

⁴² «... ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse» (*Summa Theologiae* I^a, q. 104, a. 1 co).

⁴³ «Cum ergo omnia quae sunt, participant esse, et sint per participationem entia, necesse est esse aliquid in cacumine omnium rerum, quod sit ipsum esse per suam essentiam, idest quod sua essentia sit suum esse: et hoc est Deus, qui est sufficientissima, et dignissima, et perfectissima causa totius esse, a quo omnia quae sunt, participant esse» (*Super Io.*, pr. 1).

ro de ser. De lo contrario, se procedería al infinito en las causas, ya que cualquier cosa no es solamente ser, tiene causa de su ser, como ya hemos dicho.⁴⁴

Si hay realidades que participan su acto de ser —sin serlo ellas mismas—, que no son causa de él sino que lo han recibido, tiene que haber un (Acto de) Ser que permita esta participación, que sea causa trascendente de ello y que, a su vez, no sea Él mismo participado, sino que lo sea por esencia: (Acto de) Ser que *Es*, sin más, sin añadidos, sin restricciones ni finitud de ningún tipo; Acto Puro sin mezcla de potencia alguna.

Al respecto, dice una vez más Rassam:

La distinción entre el ser y la esencia, característica de todo ente finito, es el resorte secreto, la piedra de toque de todas las pruebas de la existencia de Dios. Un ser cuya esencia es distinta de su existencia no puede producir aquello por lo que él es, el acto por el cual es. Un ser así es beneficiario y no autor del acto que le hace existir. Solo puede tener su acto de ser recibido de otro.⁴⁵

En términos de Kierkegaard: tiene que haber sido puesto por Otro.⁴⁶

2. Relación de la persona a Dios

2.1. Una relación derivada y puesta

«Una relación así derivada y puesta es el yo del hombre»,⁴⁷ leíamos en el pasaje de *La enfermedad mortal*. Sin embargo, “puestas” son todas las criaturas, ya que ninguna es causa de su propio ser: ninguna

⁴⁴ «Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quiditate rei (dico sicut a causa efficiente) quia sic aliqua res esset sui ipsius causa et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio. Et quia omne, quod est per aliud, reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum. Alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res, quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est» (*De ente et essentia*, cap. 3 [cap. 4 según la Edición Leonina]).

⁴⁵ RASSAM, Joseph : *Thomas D'Aquin*, cit., p. 48 (tr. esp.: *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, cit., p. 46).

⁴⁶ No puedo cerrar este apartado sin mencionar que soy consciente de que Tomás de Aquino y Kierkegaard se mueven en universos conceptuales distintos. Tomás de Aquino juega con la analogía, mientras que Kierkegaard se centra en la diferencia. Esto se debe, en gran medida, a que, a diferencia de Tomás de Aquino —y al igual que lo hacía San Agustín—, Kierkegaard parte de la naturaleza caída del hombre, debilitada por el pecado original. Por eso este último insiste tanto en la absoluta diferencia entre Dios y el hombre, en el abismo que separa a ambos y que proviene del pecado. Para entender esta “diferencia infinita”, central en el pensamiento de Kierkegaard, resulta sugerente la obra de PODMORE, Simon D.: *Kierkegaard and the Self Before God*, cit. Para ahondar, en cambio, en la participación de la criatura en el Ser de Dios en el pensamiento de Tomás de Aquino, cf. GONZÁLEZ, Ángel Luis: *Ser y participación*, cit.

⁴⁷ «Et saadant deriveret, sat Forhold er Menneskets Selv» (SKS 11, 130 / SUD, 13 [tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., pp. 33-34]).

de las realidades de este mundo, espirituales o no, se ha creado a sí misma. Mas, si es algo que comparten todos los seres creados, ¿por qué aparece como distintivo en la definición del yo personal?, ¿por qué subraya Kierkegaard la importancia de la relación del hombre con Dios? La respuesta es, de nuevo, que aunque la relación a la causa que la pone no es exclusiva de la persona humana, sí adquiere en ella una modalidad bien diferente a la de los seres infrapersonales.

En *Migajas Filosóficas*, Climacus hace referencia a la «causa que actúa libremente» y que ha dado el ser a todo lo que existe.⁴⁸ Y dentro de ese “todo lo que existe” se encuentra la persona humana, pero de una manera en parte distinta, como veíamos en los capítulos anteriores.

La descripción que hace Climacus de la naturaleza del yo como un «devenir dentro de su propio devenir»⁴⁹ lleva a Evans a comentar que Kierkegaard está convencido de que los seres humanos son a la vez únicos y parte del orden natural. Integrantes del orden natural, porque comparten con la naturaleza entera la contingencia propia de lo que ha sido creado libremente, sin necesidad; y únicos porque, a diferencia del resto de seres, han sido creados *libres*, es decir, con capacidad de reflejar la acción creadora y ser a su vez causa libre de sus acciones.⁵⁰

La totalidad del orden natural descansa sobre el poder creador de Dios, pero, dentro de ese orden, Dios ha querido crear seres humanos, dotados de la capacidad de elegir, de actuar con libertad y responsabilidad.⁵¹ Y este hecho afecta de forma significativa a la relación entre Dios y la persona humana, diferenciándola de la relación característica del resto de los entes creados.

En toda criatura hay una relación a Dios, una relación necesaria, puesto que deriva de su misma condición de criatura, de haber sido creada por Él. Pero Dios ha creado a la persona humana de manera que esta tiene que hacerse a sí misma:⁵² en el hombre, ese *ser* que le ha sido

⁴⁸ Cf. SKS 4, 275 / PF, 75 (tr. esp.: *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, cit., pp. 83-84).

⁴⁹ Cf. SKS 4, 276 / PF, 76 (tr. esp.: *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, cit., p. 84).

⁵⁰ Escribe Climacus: «Den speciellere historiske Tilblivelse bliver til ved en relativt fritvirkende Aarsag, der atter definitivt viser hen til en absolut fritvirkende Aarsag» [«The more special historical coming into existence comes into existence by way of a relatively freely acting cause, which in turn definitively points to an absolutely freely acting cause»] (SKS 4, 276 / PF, 76 [tr. esp.: *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, cit., p. 84]).

⁵¹ Cf. EVANS, C. Stephen: *Kierkegaard on Faith and the Self*, cit., p. 268.

⁵² Transcribo la cita completa de Evans, que retoma y refuerza lo tratado en el capítulo anterior: «First of all, as Creator, God is the ontological ground of the self, the one who made the self a relational entity that can only be itself by *becoming*. The self is an ethical task, not a fixed entity, but that task is itself part of the self's ontological givenness. It is the form of being granted the

otorgado requiere el *llegar (libremente) a ser*. Por tanto, la relación *necesaria* a Dios requiere también el “complemento” de una relación *libre*.

Aparecen aquí de nuevo los dos niveles en los que se despliega toda la teoría sobre la singularidad de la persona: el plano del ser y del obrar, el ontológico y el moral. La relación a Dios de la que habla Kierkegaard es doble en el sujeto humano. Por un lado, al igual que el resto de la naturaleza, se relaciona con Dios como su Creador, en tanto que su ser «ha sido puesto por otro». Pero cada hombre y mujer *es* espiritual, es una tarea para sí mismo, tiene que construir su propio yo libremente, relacionarse positivamente consigo mismo. Para ello, también libremente, tiene que relacionarse con Dios en sus obras: «en tanto que se relaciona consigo misma está relacionándose a otro».

Mas, precisamente porque es libre, esta relación (o aspecto de la relación global) puede darse o no; es cada persona la que debe elegir si darle cumplimiento o dejarla desatendida, oponiéndose a ella. La relación *necesaria* a Dios, la dependencia de Dios en cuanto a su ser, se establece al margen de la voluntad del hombre, lo quiera él o no; pero la relación en cuanto a sus obras está en sus manos, es *libre*. «No hay libertad ontológica respecto a Dios, pero sí hay libertad ética».⁵³

Resumiendo: exponía en el capítulo anterior que, según Kierkegaard, el hombre es una relación que se relaciona consigo misma, es decir, que tiene que hacerse a sí mismo, tiene que singularizarse y llegar a ser quien es. No obstante —como he apuntado ahora—, tal relación no se ha puesto a sí misma: ha sido creada por Dios y, por tanto, se establece un nexo necesario entre ambos, de criatura a Creador. Pero puesto que, a diferencia de los seres infrapersonales, cada varón y mujer tiene en sus manos su propio hacerse, tampoco la relación con Dios «es meramente la fundación ontológica del yo, sino la tarea existencial del yo».⁵⁴ Y, en tanto que esta tarea —esta segunda relación a Dios— es libre, puede darse o no darse.

2.2. Acto de ser participado

Al igual que en la obra de Kierkegaard, también en la metafísica de Tomás de Aquino la relación de la persona a Dios ocupa un lugar

self by the Creator. Its *being* essentially requires the self to *become*» (EVANS, C. Stephen: *Kierkegaard on Faith and the Self*, cit., p. 270).

⁵³ «There is no ontological freedom from God, but there is ethical freedom» (EVANS, C. Stephen: *Kierkegaard on Faith and the Self*, cit., p. 271).

⁵⁴ «A relation to God is not merely the foundation of the self ontologically, but the task of the self existentially» (EVANS, C. Stephen: *Kierkegaard on Faith and the Self*, cit., p. 270).

central. Y más incluso que en el pensamiento del filósofo danés, se establece primero dicha relación como común a todo ente creado. En toda criatura se da una relación *real* respecto a Dios.⁵⁵ Es esta una relación de efecto-causa triple, debido a que Dios es triplemente causa de la existencia de todo ente: en cuanto causa eficiente, como causa final y como formal ejemplar.⁵⁶ Por tanto, la relación de lo existente a Dios deriva de haber sido creado por Él, de su propio acto de ser, que le es otorgado por el *Ipsum Esse Subsistens*. «La creación no es en la criatura más que una relación real al Creador, como al principio de su ser»,⁵⁷ «una cierta relación a Dios con novedad de ser».⁵⁸

Es decir, que toda criatura, por el hecho de ser creada, de tener el acto de ser participado, concedido por el Ser Subsistente, está constitutiva u ontológicamente relacionada con Él.⁵⁹ Pero, puesto que el acto de ser de la persona es diferente al de las realidades infrahumanas, lo es también la relación de esta a Dios, ya que tal relación es con-siguiente al acto de ser creado, “se sigue” de él.

2.2.1. Relación directa e inmediata con Dios

Si, como afirmaba antes, los entes que componen el universo participan de un único acto de ser, igualmente la relación que estos tienen con Dios no será más que una “parte” de la relación que el cosmos entero tiene con su Creador (y, desde tal punto de vista, “parcial” o “indirecta”). Por el contrario, la relación a Dios de cada mujer y cada varón, es propia y exclusiva, es suya, puesto que le es concedida directamente por Dios al crear el alma, otorgándole así el ser.⁶⁰

⁵⁵ Real, como es sabido, en el ente creado; pues en Dios es solo una relación lógica o de razón. Sobre las condiciones para que una relación sea solo de razón, cf. *De Potentia*, q. 7, a. 11 co.; *Summa Theologiae* I^a, q. 13, a. 7 co.

⁵⁶ Cf. HUMBRECHT, Thierry-Dominique : *Lire saint Thomas d'Aquin*, cit., pp. 30-32.

⁵⁷ «... creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad creatorem, ut ad principium sui esse» (*Summa Theologiae* I^a, q. 45, a. 3 co).

⁵⁸ Copio la cita original en su contexto: «Creatio autem, sicut dictum est, non potest accipi ut moveri, quod est ante terminum motus, sed accipitur ut in facto esse; unde in ipsa creatione non importatur aliquis accessus ad esse, nec transmutatio a creante, sed solummodo inceptio essendi, et relatio ad creatorem a quo esse habet; et sic creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate esse» (*De Potentia*, q. 3, a. 3 co).

⁵⁹ «Como todos los accidentes —explicita Cardona—, la relación real en el ámbito de la creación toma el ser del sujeto en el que inhiere, y de cuyo acto de ser participa; pero, en cuanto a su propia esencia, la relación no pone *algo* en ese sujeto, sino que lo refiere a otra cosa: la relación hace relativo a su sujeto, y accidentalmente relativo cuando se trata de una relación real creada» (CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 55).

⁶⁰ A esto mismo apuntan las siguientes palabras de Guardini: «Die Person hat absolute Dignität. Diese kann ihr aber nicht aus ihrem Sein, das endlich ist, sondern nur aus einem selbst Absoluten kommen. Und zwar nicht aus einem abstrakt Absoluten, einer Idee, einem Wert, einem Gesetz oder wie immer. Das könnte nur den Inhalt ihres konkreten Lebens, nicht ihre

Los entes infrapersonales se relacionan con Dios de modo indirecto, a través del todo del universo. La persona, en cambio, es la única realidad que se relaciona con Dios, también, de forma inmediata: «sola autem natura rationalis creata habet *inmmediatum ordinem ad Deum*».⁶¹

En el universo hay un orden y una jerarquía: las criaturas inferiores se ordenan a las superiores; todo el conjunto de estas se ordena a la perfección del universo; «y todo el universo se ordena a Dios como a su último fin, en cuanto que en todas ellas se refleja la bondad divina, por cierta imitación».⁶² Pero además de esta ordenación conjunta, en la que las personas ocupan ya un lugar de privilegio, existe otra relación especial en las criaturas racionales, porque ellas pueden alcanzar ese fin último mediante sus operaciones: conociendo y amando a Dios. De ahí que estas se relacionen con Dios no solo de manera colectiva, sino también individualmente.⁶³

En palabras de Cardona: «Dios da al sujeto creado el ser en propiedad privada, y ese acto de ser participado es el origen de toda propiedad y fuente de toda originalidad, y gratuitamente constituye al ente en algo real, en algo “delante de Dios”».⁶⁴

2.2.2. Relación libre en cuanto a las obras

Sin embargo, esa relación, constituida por la real dependencia de la criatura a Dios en su mismo ser, es una relación accidental o, con

Personalität selbst begründen. Diese stammt vielmehr daher, daß Gott sie als Person gesetzt hat. Mit dem Satz, Gott habe die Person geschaffen, ist anderes gesagt, als mit dem, er habe ein unpersönliches Wesen ins Sein gestellt. Das Unpersönliche, Lebloses wie Lebendiges, schafft Gott einfachhin, als unmittelbares Objekt seines Wollens. Die Person kann und will er nicht so schaffen, weil es sinnlos wäre. Er schafft sie durch einen Akt, der ihre Würde vorwegnimmt und ebendamit begründet, nämlich durch Anruf. Die Dinge entstehen aus Gottes Befehl; die Person aus seinem Anruf. Dieser aber bedeutet, daß Gott sie zu seinem Du beruft — richtiger, daß er sich selbst dem Menschen zum Du bestimmt.

Gott ist das schlechthinnige Du des Menschen. Darin, daß es so ist, besteht die geschaffene Personalität» (GUARDINI, Romano: *Welt und Person*, cit., p. 145 [tr. esp.: *Mundo y persona*, cit., pp. 122-123]).

⁶¹ *Summa Theologiae* II^a-II^{ae}, q. 2, a. 3. Las cursivas son mías. Coherentemente con esta idea, Tomás de Aquino sitúa las virtudes teologales en el centro de la vida cristiana, puesto que estas tienen a Dios como objeto y como fin directo (cf. TORRELL, Jean-Pierre : *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, cit., p. 430).

⁶² «Ulterius autem, totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei, quamvis creaturae racionales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando» (*Summa Theologiae* I^a, q. 65, a. 2 co).

⁶³ Cf. *Contra Gentiles* III, cap. 113.

⁶⁴ CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 69. Aunque en algún momento Cardona parece referir cuanto contiene la cita a cualquier ente, en el conjunto de sus escritos está claro que, de manera propia y eminente, corresponde tan solo a las personas creadas.

palabras más precisas, se configura ontológicamente como un accidente. Esto se explica porque la creación es libre, el ser no es de la esencia de los entes, y por tanto tampoco la relación a Dios como a su fin o, quizá mejor, como a su Causa ejemplar, a la que deben progresivamente asimilarse. Por eso, en el hombre —que es libre— esa relación, esa ordenación a Dios, puede no darse *plenamente*: no en cuanto creado por Dios, sino en cuanto a sus obras, porque para llevar a término dicha ordenación la persona necesita de su actuar libre... que puede no querer dirigir —y no dirigir de hecho— hacia Dios.⁶⁵

Cada ente creado participa su propio acto de ser (exclusivo solo en el caso de las personas, pues las realidades infrahumanas comparten el del universo); es decir, que aunque es otorgado por Dios y por tanto depende de Él, el acto de ser reside propiamente en cada criatura. «El acto de ser de cada hombre es una novedad querida, puesta y sostenida —libremente y sin intermediarios— por el amor del Acto Personal de Ser, y entregado en propiedad privada, de manera estable y definitiva, a la persona humana a la que constituye».⁶⁶ Por eso, una vez que le ha sido otorgado el *esse* al hombre, este puede, mediante su *obrar* libre, dirigirse o hacia Dios o hacia sí mismo.

El que la relación sea un accidente, no quita que sea también necesaria, en el sentido de que, una vez que “surge” en la substancia como consecuencia ineludible del propio acto de ser —una vez creado el existente—, ni siquiera Dios puede privarnos de ella (excepto aniquilándonos, suprimiendo el ser del que la relación necesariamente deriva).⁶⁷ Pero, al dotarnos de libertad, al hacernos capaces de elegir nuestra actuación, somos nosotros mismos los que podemos cortar esa relación con Dios, entorpecerla e incluso anularla... en nuestras obras, con la contrahchura derivada que eso implica para nuestro propio ser.

Planteamiento tremendamente parecido —aunque en un nivel más metafísico— a lo que sostiene Kierkegaard al explicar que, aunque lo

⁶⁵ En esto consiste, en sentido propio, la bondad moral, afirma Cardona: «La relación a Dios es un accidente necesario en la persona, consiguiente a la libre acción divina creadora; pero en la libre acción humana ese accidente es puesto por el sujeto como determinación de la operación, como intencionalidad, como dirección al fin o identificación con la voluntad de Dios, queriendo lo que Dios quiere, y haciendo lo que Dios dispone, y por eso en la medida, en el momento, del modo que Dios desea. Y este es el bien moral, la perfección decisiva de la criatura libre, la más alta perfección natural participada: la unión amistosa con Dios: tener un mismo querer y no querer, la reciprocidad del amor» (CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 66).

⁶⁶ LEIZAOLA, Jimena: *La educación a la luz de una antropología metafísica*. Tesis doctoral no publicada.

⁶⁷ Cf. *Quodlibet* VII, q. 4, a. 3 ad 4.

propio del hombre es caer en la cuenta de su trascendencia y luchar por situarse delante de Dios, por relacionarse con Él, puede, por el contrario, no querer hacerlo y llevar a una vida opuesta al espíritu que le caracteriza y le diferencia de los animales.

3. Ponerse delante de Dios: requisito para ser un singular

Kierkegaard reitera con abundancia, y es una de las claves de su pensamiento, que el singular solo es posible *ante Dios*. Pero si, como acabamos de ver, la relación de la persona a Dios es doble, entonces también esta afirmación puede tener dos sentidos: el singular solo es posible ante Dios porque únicamente Él es el fundamento de dicha singularidad, en primer lugar; y, en segundo término, el singular solo es posible ante Dios porque solo Él ha de ser, en última instancia, la meta o el fin (o, mejor, la causa ejemplar) del crecimiento de dicha singularidad.

En toda criatura hay una relación a Dios en el orden del ser, pero siendo el hombre distinto a las realidades infrapersonales, también esta primera relación necesaria es distinta. Como veíamos en capítulos anteriores, el haber sido creado libre hace que su singularidad resulte superior y diversa, que el ser humano sea *den Enkelte*. El singular, pues, solo es posible ante Dios porque solo Él funda la libertad y originalidad de cada hombre. Pero, además, en cuanto a sus acciones, el singular solo es posible ante Dios porque ese libre despliegue de sí mismo ha de tener a Dios como fin y referencia y modelo... de forma libre, y no necesaria, al contrario de lo que sucede en el resto de la creación material.

O, dicho de otro modo, la exclusiva relación que la persona tiene con Dios es la que hace posible la también especial singularidad de la persona, en el doble sentido que antes establecía: posibilita que *sea* un singular —su singularidad ontológica— y permite que *obre* como un singular —su singularidad moral—, llegando entonces a ser plenamente un singular (“reflujo” del obrar en el ser).

Veámoslo por separado... aunque sin olvidar nunca que, en cada persona real, ambos aspectos, se encuentran intrínsecamente unidos.

3.1. Dios como fundamento de la singularidad

Dentro de un párrafo más extenso, citaba antes una frase en la que Kierkegaard afirma que solo en parte debe el hombre su existencia al acto de generación de los padres, pues también hay un momento

creativo que corresponde en exclusiva a Dios. En otra ocasión escribe que es «un error pensar que el niño debe a sus padres la existencia *qua* espíritu». ⁶⁸ Kierkegaard no añade más, pero de sus palabras podemos colegir que, a diferencia de lo que ocurre con las realidades puramente materiales, que se transforman unas en otras, en la concepción de cada hombre tiene lugar una intervención directa de Dios. Así, al ser cada hombre creado directamente por Dios, mediante un acto singular por el que le dona el ser (*ex nihilo*), queda radicalmente garantizada la diversidad de los seres humanos: cada uno de ellos es único y diferente.

Sin esa intervención de Dios, que pone a la persona en relación directa con Él, *delante* de Él, esta no podría ser nunca *den Enkelte*. Pues solo la omnipotencia creadora de Dios puede hacer al hombre singular, con valor en sí mismo y libre para ejercer dicha singularidad y fomentarla.

Lo explica Malantschuk, estableciendo la tan kierkegaardiana relación entre omnipotencia divina y libertad humana... presente asimismo en Tomás de Aquino:

Según Kierkegaard, la omnipotencia de Dios es el presupuesto de la capacidad de crear a la persona humana como un ser libre. Su punto de partida es la visión cristiana de que Dios en su omnipotencia ha creado el mundo y la humanidad. Pero va más allá y mantiene que Dios en su omnipotencia puede hacer hueco para la persona humana en tanto que ser libre. Por tanto, la omnipotencia no significa solo el acto de creación y dominio sobre toda la creación, sino también el poder de Dios de contenerse, por así decir, para dejar espacio a los actos y decisiones libres del ser humano. ⁶⁹

Y toma nota también Viallaneix en su monografía sobre Kierkegaard, que precisamente lleva el título de *El único ante Dios*:

... el *único* solo es posible *ante* Dios, porque solo el Dios que se revela en Cristo es capaz, en su absoluta omnipotencia paternal, de asegurar la libertad creadora de su criatura y su originalidad, en el seno de la comunidad humana. ⁷⁰

⁶⁸ «Det er dog nok egentlig en Misforstaaelse, at et Barn qua Aand skylder Forældrene sin Tilværelse» (*Pap. X⁴ A 617 / JP 4, 4344*).

⁶⁹ «Efter Kierkegaards Opfattelse er Guds Almagt Forudsætningen for, at han kunde skabe Mennesket som et frit Væsen. Hans Udgangspunkt er den kristne Opfattelse, at Gud ved sin Almagt har skabt Verden og Menneskene. Men han gaar videre og mener, at Gud ogsaa ved sin Almagt kan gøre Plads for Mennesket som et frit Væsen. Almagten betyder altsaa ikke blot Skaberakten og Herredømmet over al Skabningen, men ogsaa Guds Magt til ligesom at holde sig tilbage for at give Raaderum for Menneskets frie Beslutninger og Handlinger» (MALANTSCHUK, Gregor: *Fra Individ til den Enkelte*, cit., p. 213 [Engl. tr.: *Kierkegaard's Concept of Existence*, cit., p. 205]).

⁷⁰ VIALLANEIX, Nelly : *Kierkegaard : L'unique devant Dieu*, cit., p. 19 (tr. esp.: *Kierkegaard: El único ante Dios*, cit., p. 18.)

También Torralba, con otras palabras, afirma lo mismo: «Dios puede llevar a cabo lo que el hombre no puede hacer. Sin embargo, el Absoluto no impone al hombre su poder sino que respeta su libertad y su responsabilidad. Este acto de respeto nos muestra también la omnipotencia

Frente a todos aquellos que abogaban por la individualidad del hombre basándose en su supuesta autosuficiencia, Kierkegaard alza la voz clamando: “¡No! El único que puede preservar la singularidad del hombre, el único que puede hacerle libre, es Dios”. Para comportarse como un singular y serlo cada vez de un modo más pleno, el hombre debe dar un paso al frente, hacerse responsable de sus propios actos y elegir hacia dónde quiere dirigir su vida, una vez que toma conciencia de su naturaleza espiritual. Pero esto solo puede hacerlo quien es libre.

Y, como explica Kierkegaard, «solo la omnipotencia puede retirarse al mismo tiempo que se da (revela), y esta relación es la misma independencia del receptor. La omnipotencia de Dios es por tanto su bondad. Porque bondad significa darse uno mismo completamente, pero de tal modo que al retirarse omnipotentemente hace al destinatario independiente».⁷¹

En palabras de Cardona, comentando al propio Kierkegaard en clave metafísica, tras los pasos de Tomás de Aquino:

de Dios. El que duda de su poder no dejaría jamás a los súbditos en libertad por miedo a que se lo arrebataran. Dios no tiene temor. Deja al hombre libre, libre de escoger el camino de la felicidad. La omnipotencia se manifiesta en esa entrega amorosa de la libertad» (TORRALBA ROSELLÓ, Francesc: *Amor y diferencia*, cit., p. 165).

⁷¹ Estas palabras se enmarcan dentro de la siguiente entrada de los *Papirer*, que carece de desperdicio: «Det hele Spørgsmaal om Guds Almagts og Godheds Forhold til det Onde, kan maaskee (istedenfor den Distinktion, at Gud bevirker det Gode og blot tillader det Onde) løses ganske simpelt saaledes. Det Høieste der overhovedet kan gøres for et Væsen, høiere end Alt hvad En kan gøre det til er at gøre det frit. Netop dertil hører Almagt maatte gøre afhængig. Men hvis man vil tænke Almagt vil man see, at netop deri tillige maa ligge den Bestemmelse at kunne tage sig selv saaledes tilbage igjen i Almagtens Yttring at netop derfor det ved Almagten Tilblevne kan være uafhængigt. Derfor er det eet Menneske ikke ganske kan gøre et andet frit, fordi Den der har Magten selv er fangen i at have den, og derfor bestandigt dog faaer et forkeert Forhold til den han vil frigjøre. Dertil kommer at der i al endelig Magt (Begavethed o: s: v:) er en endelig Selvkjærlighed. Kun Almagten kan tage sig selv tilbage medens den giver hen, og dette Forhold er jo netop Modtagerens Uafhængighed. Guds Almagt er derfor hans Godhed. Thi Godhed er at give ganske hen, men saaledes at man ved almægtigt at tage sig selv tilbage gjør Modtageren uafhængig» [«The whole question of the relation of God's omnipotence and goodness to evil (instead of the differentiation that God accomplishes the good and merely permits the evil) is resolved quite simply in the following way. The greatest good, after all, that can be done for a being, greater than anything else that one can do for it, is to make it free. In order to do just that, omnipotence is required. This seems strange, since it is precisely omnipotence that supposedly would make [a being] dependent. But if one will reflect on omnipotence, one will see that it also must contain the unique qualification of being able to withdraw itself again in a manifestation of omnipotence in such a way that precisely for this reason that which has been originated through omnipotence can be independent. This is why one human being cannot make another person wholly free, because the one who has power is himself captive in having it and therefore continually has a wrong relationship to the one whom he wants to make free. Moreover, there is a finite self-love in all finite power (talent, etc.). Only omnipotence can withdraw itself at the same time it gives itself away, and this relationship is the very independence of the receiver. God's omnipotence is therefore his goodness. For goodness is to give oneself away completely, but in such a way that by omnipotently taking oneself back one makes the recipient independent»] (*Pap.* VII¹ A 181 / JP 2, 1251).

Cuanto más perfecta es una causa, tanto más autónomos son sus efectos, más les participa su propia perfección, también causal: así los padres que de tal modo educan a sus hijos, que les hacen capaces de valerse por sí mismos; así el maestro que no solo hace discípulos, sino maestros. Todo defecto de causalidad genera dependencia (en toda relación afectiva y educativa esto habría de tenerse muy en cuenta). Por eso solo la Omnipotencia puede crear, de la nada poner seres que son en sí mismos y de alguna manera por sí mismos, y no como algo del Ser que los causa. Solo la Omnipotencia puede crear seres libres, independientes en su hacer, *causa sui*.⁷²

Solo el *Ipsum Esse Subsistens* podía dar a participar su propio ser a la persona. Y no hacerle partícipe sin más, a manera de préstamo, sino donárselo de forma que le pertenezca, que lo reciba por sí mismo y en sí mismo, pudiendo por tanto actuar libremente, siendo él mismo el principio de sus actos.

El hombre no es capaz de darse la libertad a sí mismo; ni tampoco ningún otro ser. En cambio, Dios sí puede. «Todo poder finito hace [a un ser] dependiente; solo la omnipotencia puede hacer [a un ser] independiente, puede formar de la nada algo que tiene continuidad en sí mismo a través del continuo retirarse de la omnipotencia».⁷³ Y por eso

⁷² CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 102.

⁷³ Y continúa, añadiendo algunos matices relevantes: «Almagten bliver ikke liggende i et Forhold til Andet, thi der er intet Andet til hvilket den forholder sig, nei den kan give uden dog at opgive det Mindste af sin Magt : den kan gjøre uafhængig. Dette er det ubegribelige, at Almagt ikke blot formaaer at frembringe det Imposanteste af Alt: Verdens synlige Totalitet, men formaaer at frembringe det Skrøbeligste af alt: et lige overfor Almagten uafhængigt Væsen. At altsaa Almagten, der med sin vældige Haand kan tage saa svært paa Verden, tillige kan gjøre sig saa let, at det Tilblevne faaer Uafhængighed.—Det er kun en ussel og verdslig Forestilling om Magtens Dialektik, at den er større og større i Forhold til som den kan tveing og gjøre afhængig. Nei da forstod Socrates det bedre, at Magtens Kunst netop er at gørerefri. Men i Forholdet mellem Menneske og Menneske lader det sig aldrig gjøre, om det end altid atter og atter kan behøves at indskærpes at dette er det Høieste, kun Almagten formaaer det i Sanhed. Dersom derfor Mennesket havde den Mindste selvstændige Bestaaen ligeoverfor Gud forud (i Retning af materia) saa kunde han ikke gjøre ham fri. Skabelsen af Intet er atter Almagtens Udtryk for at kunne gjøre uafhængig. Den som jeg absolut skylder Alt, medens han dog ligesaa absolut har beholdt Alt, han her netop gjort mig uafhængig. Dersom Gud for at skabe Mennesket selv tabte lidt af sin Magt kunde han netop ikke gjøre Mennesket uafhængigt» [«Omnipotence is not ensconced in a relationship to another, for there is no other to which it is comparable—no, it can give without giving up the least of its power, that is, it can make [a being] independent. It is incomprehensible that omnipotence is able not only to create the most impressive of all things—a being independent of that very omnipotence. Omnipotence, which can handle the world so toughly and with such heavy hand, can also make itself so light that what it has brought into existence receives independence. Only a wretched and worldly conception of the dialectic of power holds that it is greater and greater in proportion to its ability to compel and to make dependent. No, Socrates had a sounder understanding: he knew that the art of power lies precisely in making another free. But in the relationship between individuals this can never be done, even though it needs to be emphasized again and again that this is the highest; only omnipotence can truly succeed in this. Therefore if a human being had the slightest independent existence over against God (with regard to *material* [substance]), then God could not make him free. Creation out of nothing is once again the Omnipotent One's expression for being able to make [a being] independent. He to whom I owe absolutely everything, although he still absolutely controls everything, has in fact made me independent. If in creating man God himself lost

la relación que nos une a Él en cuanto a nuestro origen, es la que hace radicalmente posible nuestra libertad.⁷⁴

Al contrario de lo que pueda parecer, esta dependencia del Creador no empequeñece al hombre. Es más, lo engrandece.⁷⁵ La gloria del hombre deriva de ese estar hecho a imagen de Dios, de ser espiritual — afirma Kierkegaard en uno de sus discursos —.⁷⁶ Es precisamente el espíritu —que nos liga a Dios y nos hace depender de Él— lo que nos permite elevarnos por encima de los animales, lo que da alas a nuestra actuación mediante la libertad y permite forjar nuestro propio destino... lo que, en fin, hace al hombre capaz de lo más grande: situarse en solitario delante de Dios, entablar con Él una relación personal.

Comenta acertadamente Collins que «es una consideración paradójica el que este testimonio supremo de la dependencia del hombre en tanto criatura sea también la medida de su cercanía a Dios; su necesidad de Dios es al mismo tiempo su más alta perfección, el sello de su semejanza con Dios».⁷⁷

Según Kierkegaard, solo quien se sabe delante de Dios y se pone ante Él, se torna consciente de su dignidad y su nobleza, pues solo Dios nos refleja certeramente, ya que estamos hechos a su imagen. Y aquello ante lo que el yo es realmente él mismo, le confiere su verdadera medida. Uno de los textos más claros y significativos es el que sigue, en el que dejan su huella las principales características del modo de pensar y expresarse del filósofo danés:

Un vaquero —si es que esto no es una imposibilidad— que no fuese más que un yo delante de sus vacas, sería indudablemente un yo muy inferior; y la cosa tampo-

a little of his power, then precisely what he could not do would be to make a human being independent»] (*Pap.* VII¹ A 181 / *JP* 2, 1251).

⁷⁴ Escribe Pizzuti: «Kierkegaard, come è chiaro, si muove in uno spazio speculativo nel quale è possibile la fondazione metafisica del finito, senza la quale la libertà rimane un *flatus vocis*. Fin dalle prime battute nella prospettiva kierkegaardiana la libertà finita, cioè dell'uomo, non solo non contraddice l'onnipotenza, ma la suppone. Questo significa che il nodo cruciale di questo confronto serrato è dato dalla nozione di onnipotenza» (PIZZUTI, Giuseppe Mario: *Il problema del linguaggio nell'esistenzialismo*, cit., pp. 25-26).

⁷⁵ Valgan como ejemplo estas palabras de Kierkegaard: «At være afhængig af sine Skatte, det er Anfængighed og tung Trældom; at være afhængig af Gud, ganske afhængig, det er Uafhængighed» [«To be dependent on one's treasure—that is dependence and hard and heavy slavery; to be dependent on God, completely dependent—that is independence»] (*SKS* 8, 279 / *UDVS*, 181 [tr. esp.: *Los lirios del campo y las aves del cielo*, cit., p. 50]).

O estas otras, que dan luego título a uno de sus discursos edificantes: «At trænge til Gud, er Menneskets høieste Fuldkommenhed» [«To need God is man's highest perfection»] (*Pap.* V B 196 / *JP* 1, 53).

⁷⁶ Cf. *SKS* 8, 290 / *UDVS*, 193 (tr. esp.: *Los lirios del campo y las aves del cielo*, cit., p. 10).

⁷⁷ COLLINS, James: *The Mind of Kierkegaard*, cit., p. 204 (tr. esp.: *El pensamiento de Kierkegaard*, cit., p. 221).

co cambiaría mucho aunque se tratara de un monarca que solo fuese un yo frente a todo sus esclavos. Tanto el vaquero como el monarca absoluto carecerían en realidad de un yo, pues en ambos casos faltaba la auténtica medida. El niño que hasta ahora solamente ha tenido a los padres como medida, pronto será un hombre cuando tenga al Estado por medida. Pero, ¡qué rango infinito no adquiere el yo cuando Dios se convierte en medida suya! La medida del yo siempre es aquello ante lo cual precisamente el yo es lo que es cuanto yo, pero esto es a su vez la definición de “la medida”. De la misma manera que no se pueden sumar más que cantidades del mismo orden, así también cualquier cosa es cualitativamente idéntica a aquella con que se mide. Ahora bien, lo que es la medida cualitativa de algo es también su meta en el sentido ético; medida y meta expresan, pues la calidad de las cosas. Sin embargo, en el mundo de la libertad suele trastornarse este orden de cosas, ya que muchas veces el individuo no es de la misma calidad que la que su medida y meta le exigen, de suerte que se hace responsable de semejante descalificación. Claro que en este caso la meta y la medida permanecen las mismas, *juzgándole* y poniendo de manifiesto de una manera flagrante que no se ajusta a lo que cabalmente es su medida y su meta.⁷⁸

3.2. Dios como medida y fin de la singularidad

«Su medida y su meta»... Estas últimas palabras del párrafo que acabo de citar nos introducen en el segundo plano. Porque Dios no es solo el fundamento de nuestra libertad y singularidad, sino también el término final a la que estas se dirigen.

Si el ser humano se hubiera creado a sí mismo, si fuera su propio artífice, podría también volverse hacia sí como a su propio fin, o establecer el objetivo terminal de su vida según su voluntad y arbitrio. Pero la realidad es muy distinta, vendría a afirmar Kierkegaard: estamos relacionados con Dios ontológicamente, ya que nos ha concedido el ser; estamos constitutivamente situados delante de Él y, por tanto, hacia Él debemos también dirigir todas nuestras acciones.

⁷⁸ «En Røgter, der (hvis dette var muligt) er Selv lige over for Kjører, er et meget lavt Selv; en Hersker, der er Selv lige over for Trælle, ligeledes, og egentligen intet Selv — thi i begge Tilfælde mangler der Maalestok. Barnet, der hidtil blot har havt Forældrenes Maalestok, bliver Selv ve som Mand at faae Staten til Maalestok; men hvilken uendelig Accent falder der paa Selvet ved at faae Gud til Maalestok! Maalestoken for Selvet er altid: hvad Det er, lige over for hvilket det er Selv, men Dette er jo igjen Definitionen paa hvad „Maalestok” er. Som man kun kan addere eensartede Størrelser, saaledes er enhver Ting kvalitativt Det, hvormed den maales; og Det der kvalitativt er dens Maalestok, er ethisk dens Maal; og Maalestokken og Maalet er kvalitativt Det, Noget er, med Undtagelse da af Forholdet i Frihedens Verden, hvor imidlertid En ved ikke kvalitativt at være Det, som er hans Maal og hans Maalestok, selv maa have forskyldt denne Disqualification, saa Maalet og Maalestokken dog — dømmende bliver den samme, gjør det aabenbart, hvad det er han ikke er, Det nemlig, som er hans Maal og Maalestok» (SKS 11, 193-194 / SUD, 79-80 [tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., pp. 106-107]).

3.2.1. No hay verdadera síntesis sin relación al Otro

Puesto que Dios es el dador de nuestra libertad y singularidad ontológica, sin intervención ninguna por nuestra parte, podemos decir que, en el plano del ser, estamos ya relacionados y situados ante Él de modo necesario. Pero además, el hombre debe dilatar su singularidad moral, tiene que desplegar su propio yo, para lo cual es necesario que se relacione con Dios también en el dominio del obrar: solo podrá ser verdaderamente libre y singular aquel que reconozca la majestad de Dios y esté dispuesto a participar en el plan eterno que traza para cada uno; aquel que se sepa y reconozca “delante de Dios”.

Para lograrlo, en primer lugar, es imprescindible tomar conciencia del hecho de que estamos ante Dios.⁷⁹ Solo así, una vez conscientes de esa verdad vital, podremos dirigir hacia Él nuestras acciones, expandiendo entonces nuestra singularidad moral. «Nuestro yo singular y concreto solamente llega a ser un yo infinito mediante la conciencia de que existe delante de Dios».⁸⁰ Eso es lo único imprescindible, llega a decir Kierkegaard en un discurso: «la responsabilidad eterna de ser un singular que sabe asumir la conciencia ante Dios».⁸¹ Solo así lograremos ser quienes somos:

Exclusivamente hay uno solo que se conoce por completo, que en sí y por sí mismo sabe lo que es, y este es Dios; y Él también sabe lo que cada hombre es en sí mismo, ya que el hombre precisamente es sí mismo delante de Dios. El hombre que no lo sea delante de Dios, tampoco lo será en sí mismo, pues no se puede ser esto sino siéndolo en Aquel que es en sí y por sí mismo.⁸²

Escribe Collins que, muy particularmente en contraposición a determinadas corrientes de la filosofía moderna —basta pensar en Nietzsche—, «la nota nueva que resuena en la doctrina de Kierkegaard sobre el individuo humano, es el rehusarse a fundar la integridad individual sobre una pretensión retórica de autosuficiencia. En vez de esto, la li-

⁷⁹ Acción esta que nos diferencia ya de los animales. Cf. *Pap.* VIII¹ A 573 / JP 2, 1364.

⁸⁰ «Først naar et Selv, som dette bestemte enkelte, er sig bevidst at være til for Gud, først da er det det uendelige Selv» (SKS 11, 194 / SUD, 80 [tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 108]).

⁸¹ «Saaledes er Bevidstheden om for Gud med evigt Ansvar at være en Enkelt det ene Fornødne» (SKS 8, 236 / UDVS, 137 [tr. esp.: *La pureza de corazón es querer una sola cosa*, cit., p. 225]).

⁸² «Der er kun Een, som ganske kjender sig selv, som i og for sig selv veed, hvad han selv er, det er Gud; og han veed ogsaa, hvad ethvert Menneske i sig selv er, thi det er han netop ene ved at være for Gud. Det Menneske, der ikke er for Gud, er heller ikke sig selv, hvad man kun kan være ved at være i Den der er i og for sig selv» (SKS 10, 51 / CD, 40 [tr. esp.: *Los lirios del campo y las aves del cielo*, cit., p. 109]).

bertad del hombre es proporcional a su reconocimiento de la majestad de Dios a y su propia ordenación a participar en la vida eterna».⁸³

En la misma línea, comenta Stan:

La espiritualización subjetiva es inconcebible sin una interioridad reflexiva dinámica, en la que el yo continuamente se comunica con algo *otro*. En resumen, el espíritu está despierto cuando el individuo, además de tornarse consciente de sí mismo como síntesis de categorías contrarias, adopta una postura apropiada frente a cada una de estas *delante de aquel que instituye de modo absoluto la espiritualidad humana, Dios*.⁸⁴

Puesto que el singular no es causa de sí mismo, tampoco sus acciones encuentran su sentido cerrándose sobre sí, volviéndose únicamente hacia el propio yo: si el sujeto humano no *se pone* en el plano del ser, tampoco puede *ponerse* en el del obrar. La dependencia de la relación en cuanto a su causa implica también la dependencia de la relación en cuanto a su término: «expresa la imposibilidad de que el yo pueda alcanzar por sus propias fuerzas el equilibrio y el reposo, o permanecer en ellos, a no ser que mientras se relaciona consigo mismo, lo haga también respecto de aquello que ha puesto toda la relación».⁸⁵

Con otras palabras: esa dependencia es la razón de que, para poder relacionarse consigo mismo, perfeccionarse y crecer, el yo deba simultáneamente relacionarse con Aquel que ha puesto la relación. Pues «no hay verdadero conocimiento de uno mismo sin conocimiento de Dios o delante de Dios».⁸⁶

Lo que trata de explicar Kierkegaard, por tanto, es que, aunque es tarea mía desarrollar mi propia individualidad, llegar a ser quien soy, dicha labor solo puedo llevarla a cabo al relacionarme con Dios: medida y meta del ser humano.⁸⁷ «Uno puede llegar a ser uno mismo solo a tra-

⁸³ COLLINS, James: *The Mind of Kierkegaard*, cit., p. 252 (tr. esp.: *El pensamiento de Kierkegaard*, cit., p. 268).

⁸⁴ «Subjective spiritualization is inconceivable without a dynamic self-reflective inwardness, wherein the self continually communicates with something *other* than it. In brief, the spirit is awakened when the individual, in addition to becoming aware of oneself as a synthesis of contrary categories, takes an appropriate stance towards each of these *before the absolute institutor of human spirituality, who is God*» (STAN, Leo: *Either Nothingness or Love*, cit., pp. 61-62).

⁸⁵ «Denne Formel er nemlig Udtrykket for hele Forholdets (Selvets) Afhængighed, Udtrykket for, at Selvet ikke ved sig selv kan komme til eller være i Ligevægt og Ro, men kun ved i at forholde sig til sig selv at forholde sig til Det, som har sat hele Forholdet» (SKS 11, 130 / SUD, 14 [tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 34]).

⁸⁶ «Ingen sand Selverkjendelse uden Gudserkjendelse, eller for Gud» (Pap. X⁴ A 412 / JP 4, 3902).

⁸⁷ En este sentido, Dios se encuentra en el medio de la relación que constituye al propio yo, como explica Westphal: «Kierkegaard never tires of telling us that God is the middle term between me and my neighbor. But it turns out that God is also the middle term between me and

vés de la relación con Dios», afirma Walsh.⁸⁸ Únicamente cuando la relación en que consiste el yo se relaciona al mismo tiempo con Dios pueden los dos extremos que componen al hombre resolverse en una síntesis o unidad positiva.⁸⁹

Cuando no es así, el hombre no llega a ser quien de verdad es, no logra llevar a su plenitud la inmensa potencialidad de su yo, de su singularidad. Por el contrario, cae presa de la desesperación, enfermedad que Kierkegaard define como una discordancia, una relación errónea que, debiendo relacionarse con quien la ha puesto, se relaciona únicamente consigo misma.⁹⁰ «En una palabra, que lo que aquel quiere no es otra cosa sino desligar su yo del Poder que lo fundamenta».⁹¹

Deseo, este, imposible de cumplir en el plano del ser. Ya que, «a pesar de todos los esfuerzos de la desesperación aquel Poder es el más fuerte»⁹² y le impide llevar a cabo tal hazaña. Por eso la relación a Dios en cuanto a nuestro origen, a nuestro ser, no puede deshacerse, como tampoco es posible perder la singularidad ontológica. Pero el perfeccionamiento de nuestra singularidad moral solo llega a buen puerto cuando Dios es el faro que guía nuestra vida y nuestras acciones.

myself. It is Anti-Climacus who insists most vigorously that my identity is not independent of my God relation. [...] I have no relation to myself unmediated by my relation to an Other who is decidedly not myself» (WESTPHAL, Merold: *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*, cit., pp. 87-88).

⁸⁸ «...one can become oneself only through a relation to God» (WALSH, Sylvia: *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, cit., p. 98).

⁸⁹ «Esta perpetua preocupación kierkegaardiana por ser uno mismo —concreto y singular— ante Dios es la clave para entender la original visión filosófico-teológica de la vida desarrollada por el pensador danés. El hombre, por naturaleza, vive al albur de inclinaciones contradictorias. El hombre es finitud e infinitud al mismo tiempo; anhela libertad y necesidad a la vez; se siente eterno a la par que temporal. Tan solo Dios, a través de la fe, es la fuente de la que mana el sentido capaz de hacer de los contrarios una síntesis perfecta en el seno del individuo. Kierkegaard dirá que claudicar y no asumir la tarea de buscar la plenitud en Dios es aceptar una vida inauténtica. Dirá, en última instancia, que es vivir en el pecado. Pues el pecado no es otra cosa que no querer ser uno mismo ante Dios» (PALACIO, Jorge del: Introducción a KIERKEGAARD, Søren: *La repetición*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 13).

⁹⁰ En palabras de Anti-Climacus: «Hvorfra kommer saa Fortvivelsen? Fra Forholdet, hvori Synthesen forholder sig til sig selv, idet Gud, der gjorde Mennesket til Forholdet, ligesom slipper det ud af sin Haand, det er, idet Forholdet forholder sig til sig selv» [«Where, then, does the despair come from? From the relation in which the synthesis relates itself to itself, inasmuch as God, who constituted man a relation, releases it from his hand, as it were —that is, inasmuch as the relation relates itself to itself»] (SKS 11, 132 / SUD, 16 [tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 36]).

⁹¹ «... han vil nemlig løsrive sit Selv fra den Magt, som satte det» (SKS 11, 136 / SUD, 20 [tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 41]).

⁹² «... trods al Fortvivelsens Anstrængelse er hiin Magt den stærkere, og tvinger ham til at være det Selv, han ikke vil være» (SKS 11, 136 / SUD, 20 [tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 41]).

3.2.2. Libertad participada

Lo mismo, o algo muy similar, puede exponerse en términos metafísicos, dentro del más amplio esquema de la filosofía de Tomás de Aquino. Y quizás hacerlo refuerce lo expuesto, a la vez que desvela matices nuevos. Como explicaba antes, al ser una criatura —limitada, por tanto— la persona humana no está completa y acabada desde el inicio, sino que va haciéndose a sí misma mediante su obrar libre, va perfeccionándose conforme actúa de acuerdo a su fin —o destruyéndose cuando se niega a ello—. Y con cada acción libre que el hombre realiza se va edificando,⁹³ para bien o para mal, puesto que todas y cada una de ellas dejan siempre una huella en su esencia, «a modo de hábito o disposición de la correspondiente facultad, que facilita [o dificulta] el ejercicio más perfecto de sus sucesivas operaciones en orden a su fin».⁹⁴

Ese “para bien o para mal” resulta posible porque, al igual que el ente creado no es él mismo su ser, tampoco su libertad es absoluta: ambos —acto de ser y libertad— son participados.

La persona no es sin más, no se identifican en ella su ser y su esencia, como sí ocurre en el *Ipsium Esse Subsistens*. Por esa composición, esa falta de plena identidad, ningún hombre o mujer es tampoco su propio fin, sino que debe alcanzarlo mediante su obrar libre; un fin que está marcado por la relación a Dios que le corresponde como criatura: «el Dios causa eficiente y ejemplar se hace para el hombre su *causa final*, en la cual el hombre es llamado a acercarse cada vez más a Dios, conociéndole y amándole».⁹⁵

Si cada criatura fuese su propio fin, es decir, si su acto de ser y su esencia fueran idénticos, ella misma sería su norma, la regla y la medida de sus actos. Pero no ocurre así. Y por eso «la libertad no es el constitutivo de la persona, sino una propiedad de ese ser que tiene su obrar en sus manos».⁹⁶ Su libertad, por tanto, no puede ser una independencia absoluta, sino que se ordena a un fin que no se ha puesto él mismo: la

⁹³ Al igual que Kierkegaard, Julián Marías hace de esta necesidad de “edificación” la clave para definir al ser humano: «El hombre es quien una vez creado y puesto en la vida, *se hace a sí mismo*, proyectivamente, en la expectativa, el sueño y el conflicto. La vida mortal es el tiempo en que el hombre se *elige* a sí mismo, no lo que es sino *quién* es, en que inventa y decide quién *quiere ser*» (MARIÁS, Julián: *Persona*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 86).

⁹⁴ LEIZAOLA, Jimena: *La educación a la luz de una antropología metafísica*, cit.

⁹⁵ «... le Dieu cause efficiente et exemplaire se fait pour l'homme sa *causa finale*, en ceci que l'homme est appelé à se rapprocher de plus en plus de Dieu en le connaissant et en l'aimant » (HUMBRECHT, Thierry-Dominique : *Lire saint Thomas d'Aquin*, cit., p. 56).

⁹⁶ RASSAM, Joseph : *Thomas D'Aquin*, cit., p. 70 (tr. esp.: *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, cit., p. 62).

criatura recupera su total identidad a través del (Acto de) Ser, a través del Creador que le hace ser, en la medida en que actualiza su activo y querido asemejarse a Él.

Con palabras literales de Cardona:

Somos realmente libres, pero nuestra libertad es creada: no es pura identidad de ser y obrar, de acto y contenido; no somos nuestro propio fin, porque no somos nuestra propia causa (para eso tendríamos que ser antes, lo que es radicalmente contradictorio). Y una acción que no es su propio fin —le ha sido dada la capacidad intrínseca para algo—, ha de recibir de ese fin su regla y su medida, y así, su bondad, su cualificación intrínseca. Para que pueda darse el acto malo —y es de experiencia que se da—, tiene que haber una libertad para eludir la medición que le impone la ley, regla o medida impuesta por su Autor; y al mismo tiempo, esa medida para su libertad: una libertad que sea real y que no sea en sí misma su medida, que sea creada y, por tanto, finalizada. Si ella misma fuera —por absoluta y desvinculada autoposición, como en el *cogito* cartesiano, en su inevitable significado radical— su regla y su medida, no podría obrar desmedidamente, no podría obrar “mal”, injustamente. El mal hace su deformadora aparición cuando la libertad creada obra como si creada no fuera.⁹⁷

El hombre no es perfecta ni absolutamente libre. Participa de la libertad del Creador y, para hacer buen uso de ella y actuar realmente con libertad, ha de dirigirse hacia el que constituye su fin natural, ha de situarse delante de Dios.

Por ese mismo motivo, «la libertad se cumple como libertad en el amor del Bien, en el amor del Amor».⁹⁸ La libertad del hombre nace del amor de Dios, que le hace participar de su propio Acto de Ser: como consecuencia, para perfeccionarse verdaderamente, cada persona debe retornar hacia Él como a su fin. La persona humana, que es finita y no se ha dado el ser a sí misma, tampoco es ella misma su propio fin, sino que debe dirigirse a él mediante el uso de su libertad, a través de sus operaciones. «Por el acto de ser que constituye su realidad, y funda su libertad en una naturaleza racional, la persona, como todo ser finito, se halla en estado de dependencia».⁹⁹

Así pues —como anticipaba—, hay dos tipos de ordenación al fin: una que viene ya dada por el hecho de haber sido creado, y otra que ha de ser puesta por el obrar o el hacer. La primera es necesaria, y está presente en toda criatura. La segunda, en cambio, en los agentes libres, puede no darse. Esta segunda es requerida por la naturaleza del hom-

⁹⁷ CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 142.

⁹⁸ CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., pp. 103-104.

⁹⁹ RASSAM, Joseph : *Thomas D'Aquin*, cit., p. 70 (tr. esp.: *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, cit., p. 62).

bre para perfeccionarse, pero no le viene impuesta, como sí ocurre en el caso de los agentes infrapersonales, cuyo obrar está también inevitablemente ordenado a su fin.¹⁰⁰ Solo cuando esta segunda ordenación al fin esté presente, podrá la persona, a través de sus operaciones, desplegar su ser, ir mejorando, acercándose cada vez más a su destino —del que participa sin serlo él mismo: el *Ipsum Esse Subsistens*, Dios—, a aquello para lo que ha sido creado.

En resumen: aunque la relación del existente a Dios es un accidente, es también real y, por tanto, en cuanto existente, no puede faltar en ninguna criatura. En cambio, en el comportamiento del agente libre, sí puede omitirse esa relación, cuando sus obras no lo encaminen hacia su fin propio, precisamente porque su libertad no es absoluta, sino limitada:

La relación desde el punto de vista del origen permanecerá siempre idéntica mientras el existente sea, y por lo mismo permanecerá también su radical orientación a Dios como fin; pero podrá quedar desfigurada desde el punto de vista de la semejanza (*similitudo*), en la medida en que el logro de esta semejanza haya sido confiado al obrar libre de la criatura, que es defectible. En la criatura libre que no alcance su fin, habrá siempre esa desemejanza o desfiguración respecto de su causa formal ejemplar última, que tal permanece en la eterna inmutabilidad divina.¹⁰¹

«La criatura no es su fin: entre una cosa y otra median la relación —que marca su origen y su destino— y su obrar libre».¹⁰² Solo a través de sus acciones libres puede el hombre alcanzar el fin al que constitutivamente se encuentra destinado.¹⁰³

Así pues, es la propiedad privada de su acto de ser lo que constituye propiamente a la persona, y la diferencia de cualquier otra parte del universo. Esta propiedad comporta su propia y personal relación a Dios, relación predicamental —como ya hemos dicho, accidental—, que sigue al acto de ser, a la efectiva creación de cada hombre, de cada persona, señalándole ya para toda la eternidad como *alguien delante de Dios y para siempre*, indicando así su fin en la unión personal y amorosa con Él, que es su destino eterno y el sentido exacto de su historia personal en la tierra y en el tiempo. Así, es en el conocimiento de Dios amorosamente creador como la criatura intelectual alcanza su identidad participada: yo soy yo mediante Dios.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Cf. CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 46.

¹⁰¹ CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 48.

¹⁰² CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 65.

¹⁰³ Las palabras que copio a continuación, con las que Collins comenta el pensamiento de Kierkegaard, van muy en la línea de lo que acabo de decir: «Individual existence is perfected in proportion to a man's unique perspective on, and progressive sharing in, God's eternal being. But this being must be sought after, and this participation must be gained through free acts, having temporal duration and subject to temporal risks and temptations. Time and eternity conspire to give to human freedom its mystery and depth» (COLLINS, James: *The Mind of Kierkegaard*, cit., p. 198 [tr. esp.: *El pensamiento de Kierkegaard*, cit., pp. 214-215]).

¹⁰⁴ CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., pp. 90-91.

Idea esta similar a la que expresa Kierkegaard en *Las obras del amor*:

... el acento recae en este “ante Dios”, ya que él constituye el origen y la fuente de toda peculiaridad. Por eso, quien se haya arriesgado en esta empresa posee peculiaridad, ha llegado a tener conocimiento de lo que Dios ya le había dado; y cree, exactamente en el mismo sentido, en la peculiaridad de cada cual. Poseer peculiaridad consiste en creer en la peculiaridad de cada uno de los otros; ya que la peculiaridad no es mía, sino un don de Dios, por el cual me da el ser, y que Dios da por supuesto a todos, y lo da para que lo sean. Este es cabalmente el insondable torrente de bondad en la bondad de Dios: que él, el *todopoderoso*, dé sin embargo de tal manera que el que reciba obtiene peculiaridad; que él, que crea de la nada, cree sin embargo peculiaridad, de suerte que la criatura no sea nada precisamente frente a él, sino que, por más que haya sido sacada de la nada y siendo nada, llegue a ser una peculiaridad». ¹⁰⁵

La persona, pues, se encuentra en relación a Dios —delante de Él— de manera diferente al resto de entes. Porque lo está no como ejemplar de una especie o como parte del cosmos, sino como individuo singular, al que Dios ha concedido el ser personal y exclusivo, en un acto propio y querido expresamente por Él. Pero, además, es precisamente esa relación la condición de posibilidad de la especial singularidad humana: solo ante Dios puede el ser humano fomentar su singularidad, tornarse cada vez más único, llegando a ser verdaderamente *den Enkelte*, porque es Él quien —porque quería y podía— le dio la libertad y la posibilidad del actuar autónomamente y porque Él es el fin y la medida de dicha libertad.

4. La singularidad: requisito para ponerse delante de Dios

El singular solo puede serlo ante Dios, acabo de decir; un hombre solo llega a ser sí mismo delante de Él. ¹⁰⁶ Pero este requisito es bidirec-

¹⁰⁵ «... thi Eftertrykket ligger paa „for Gud“, da dette er al Eiendommeligheds Ophav og Udspring. Den, der har vovet det, han har Eiendommelighed, han har nemlig faaet at vide hvad Gud allerede havde givet ham; og han troer ganske i samme Forstand paa Enhvers Eiendommelighed. At have Eiendommelighed er at troe paa enhver Andens Eiendommelighed; thi Eiendommeligheden er ikke Mit, men er Guds Gave, ved hvilken han giver mig at være, og han giver jo Alle, og giver Alle at være. Dette er just det uudgrundelige Væld af Godhed i Guds Godhed, at han, den *Almægtige*, dog giver saaledes, at Modtageren faaer Eiendommelighed, at Han, der skaber af Intet, dog skaber Eiendommelighed, saa Skabningen lige overfor Ham ikke bliver Intet, dog den er tagen af Intet og er Intet, men bliver Eiendommelighed» (SKS 9, 270 / WL, 271-272 [tr. esp.: *Las obras del amor*, cit., p. 328]).

¹⁰⁶ Pero el pagano, dice Kierkegaard, cree que ser algo delante de Dios no vale nada, y por eso procura hacerse algo delante del mundo, en el mundo. Cf. SKS 10, 55 / CD, 44 (tr. esp.: *Los lirios del campo y las aves del cielo*, cit., pp. 112-113).

cional pues, a su vez, la condición para poder relacionarse con Dios es ser singular, ya que Dios no existe más que para el singular.¹⁰⁷

Aunque el fin de todas las personas sea “numéricamente” el mismo —Dios—, cada una de ellas tiene que alcanzarlo de forma individual, transitando su propio camino. Pues ante Dios solo podemos presentarnos en solitario.¹⁰⁸

4.1. Especial providencia de Dios con la criatura racional

Dios no entabla una conversación con la masa, con la especie,¹⁰⁹ sino con personas; cada individuo debe salir del anonimato para poder relacionarse con Él; es una relación de Tú a tú. Dios ha creado a cada persona independientemente, con un acto único por el que le da el ser, y se interesa por cada ser humano en concreto, infinitamente más que por el conjunto de la creación infrapersonal.

«La criatura racional —escribe Torrell— no es una simple unidad anónima perdida en una masa indiferenciada; es objeto de una atención particular dentro del modo en el que Dios conduce el universo».¹¹⁰ Es esta una convicción que Tomás de Aquino expone con claridad al hablar de la Providencia divina:¹¹¹

Es manifiesto que la divina providencia se extiende a todas las cosas. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que, entre todas las demás criaturas, existe un régimen providencial particular por las criaturas intelectuales y racionales. En efecto, estas

¹⁰⁷ Cf. VIALLANEIX, Nelly : *Kierkegaard : L'unique devant Dieu*, cit., pp. 33-34 (tr. esp.: *Kierkegaard: El único ante Dios*, cit., pp. 31-32).

¹⁰⁸ Lo expresa Rudd en términos de “Bien”: «That all individuals need to relate to the (one) Good does not mean that their *telos* is to become indistinguishable. Indeed, Kierkegaard insists very strongly that what commitment to the Good means concretely will differ for each individual» (RUDD, Anthony: *Self, Value and Narrative*, cit., p. 47).

¹⁰⁹ Cf. *Pap. X^o A 489 / JP 2*, 2024.

¹¹⁰ « La créature raisonnable —escribe Torrell— n'est pas une simple unité anonyme perdue dans une masse indifférenciée ; elle fait l'objet d'une attention particulière dans la manière dont Dieu conduit l'univers » (TORRELL, Jean-Pierre : *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, cit., p. 414).

¹¹¹ Mantiene Imbach que, a diferencia de la filosofía judía, Tomás de Aquino afirma que Dios se preocupa de todas las criaturas, y no solo de aquellas dotadas de espíritu (cf. IMBACH, Ruedi, dans IMBACH, Ruedi ; OLIVA, Adriano : *La philosophie de Thomas d'Aquin*, cit., p. 116). Si bien es cierto que la Providencia divina se extiende a todo lo creado, tampoco se puede negar que el Aquinate defiende que el cuidado de la criatura racional por parte de Dios es particular y especial. Queda bastante claro en la siguiente cita del *Compendium Theologiae*: «Est autem considerandum ulterius, quod etsi respectu omnium creaturarum providentia dispositionis invigilet, speciali tamen ratione curam habet de rationalibus, quae scilicet dignitate imaginis ipsius sunt insignitae, et ad eum cognoscendum et amandum possunt pertingere, et suorum actuum dominium habent, ut boni et mali discretionem habentes» (*Compendium Theologiae*, lib. 2, cap. 4).

sobrepasan a las otras tanto por la perfección de su naturaleza como por la dignidad de su fin.¹¹²

Pero, ¿por qué Dios ha querido crear singulares? Resulta asombroso y casi incomprensible que Aquel que es la causa de la magnificencia e inmensidad del universo, haya también querido crear lo más frágil de todo: un ser independiente de esa misma omnipotencia creadora.¹¹³ Sin embargo, la repuesta de Kierkegaard es contundente: «Dios desea que haya “yoes”, porque desea ser amado».¹¹⁴

De hecho, Dios no tenía por qué crear nada:

Ese *ens minimum*, esa mayor debilidad ontológica de la relación —y en concreto por lo que se refiere a la relación de la criatura al Creador— respecto de los otros predicamentos, señala *a parte contra* la infinita liberalidad divina al crearnos plenamente autónomos, al darnos el ser en propiedad privada, al dotarnos de libertad.¹¹⁵

Lo hizo porque quería: por amor y para amar. El don de la libertad es la más grande expresión del amor de Dios, pues, como dice Kierkegaard, «después de todo, el mayor bien que se le puede otorgar a un ser, mayor que cualquier otra cosa, es hacerle libre».¹¹⁶

Por eso Dios no se conformó con sacar de la nada a seres que, con su sola existencia, manifestaran su grandeza y le dieran gloria. En cambio, creó seres libres, para que pudieran amarle. Pues «Dios obra por amor, pone el amor, y quiere solo amor, correspondencia, reciprocidad, amistad [...]. Y de ese amor de amistad solo la libertad es capaz».¹¹⁷ De ahí

¹¹² «Ex his quidem quae supra determinata sunt, manifestum est quod divina providentia ad omnia se extendit. Oportet tamen aliquam rationem providentiae specialem observari circa intellectuales et rationales naturas, prae aliis creaturis. Praecellunt enim alias creaturas et in perfectione naturae, et in dignitate finis» (*Contra Gentiles* III, cap. 111).

¹¹³ Cf. *Pap.* VII¹ A 181 / JP 2, 1251.

¹¹⁴ «At være „Aandt“ er at være „Jeg“, Gud vil have „Jeger“; thi Gud vil være elsket» (*Pap.* XI¹ A 487 / JP 4, 4350).

Y, desde esta perspectiva —comenta Podmore—, «as an expression of omnipotence, love, and goodness, the initial understanding of God as Wholly Other creates the space in which the self becomes itself, not in isolation, but in the independence that freely relates back to God as Holy Other. In this sense, the self is not absorbed in the (numinous) divine. Rather, the reconciliation, or unification, between self and God occurs through the clarification of personal identity (the becoming transparent to oneself before God)» (PODMORE, Simon D.: *Kierkegaard and the Self Before God*, cit., p. 86).

¹¹⁵ CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 58.

¹¹⁶ «Det Høieste der overhovedet kan gøres for et Væsen, høiere end Alt hvad En kan gjøre det til er at gjøre det frit» (*Pap.* VII¹ A 181 / JP 2, 1251).

¹¹⁷ CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 101.

Apunta también Kierkegaard en sus *Papirer*, analizando la doble vertiente de la expresión “Dios es amor”: «Gud er Kjerlighed. Dette er Christendommens Sætning. Der ligger saa et Dobbelt i den: Gud elsker—og Gud vil være elsket. [...] Dersom En kunde efter den størst mulige Maalestok fastholde at Gud er Kjerlighed i Betydning af at Gud elsker ham—og han nu pludseligt kom til at see den anden Side: Gud vil være elsket [...] som det dog i en anden

que cree entes eminentemente singulares, que tengan el ser en propiedad privada, por sí, que sean *causa sui*, libres: personas, en una palabra.

Y por eso Kierkegaard sostiene que, para relacionarse con Dios, cada varón y mujer ha de hacerlo en solitario, como un singular.

4.2. Exigencia de una respuesta personal

En aras de la comodidad y el anonimato, los hombres tendemos a refugiarnos en la masa y escondernos entre la muchedumbre. Pero Dios únicamente ve singulares.¹¹⁸ Nos llama a cada uno personalmente, por nuestro nombre, de un modo único y peculiar.

Explica Kierkegaard en *Ejercitación del cristianismo* que Dios invita a todos los hombres a descansar en Él, pero dirige ese requerimiento a cada uno en particular, como singular.¹¹⁹ Y la respuesta también debe ser individual, pues no se puede alcanzar a Dios como parte de un grupo: la vereda es estrecha y ha de recorrerse en soledad, transitando cada uno su propio camino. «La verdadera llamada de Dios está dirigida siempre a una persona, al singular; precisamente ahí reside el rigor y el examen, en que aquel que es llamado debe permanecer solo, caminar solo, solo con Dios».¹²⁰

Dios no repara en si una persona es lista o torpe, tímida o audaz, si es un grande de la tierra o alguien sencillo y humilde... Dios llama absolutamente a toda persona, a cada una;¹²¹ se dirige a ella de manera particular y directa, a la persona que es y no a la que querría ser o a aquella en la que, según el parecer de los demás, debería convertirse:

Forstand er <en> uhyre discrimen naar hun seer, hvilken Alvor det har med hans Lidenskab at ville være elsket: saaledes for den Christne. I een Forstand: Intet er saligere en denne Vished, at Gud elsker ham, samt i hvilken Grad Gud er Kjerlighed, at det er hans Væsen» [«God is Love. This is the thesis of Christianity. There is a twofoldness in it: God loves—and God want to be loved. [...] If someone were able to adhere on the greatest possible scale to the fact that God is love in the sense that God loves him and then suddenly came to see the other side, that God wants to be loved—he would certainly become anxious [*angst*] and afraid. Just as it can be grand and glorious for a poor girl to become the object of a very powerful man's love, who loves her with all his soul [...]—just so it is for the Christian. In one sense nothing is more blessed than this certainty that God loves him, and also the degree to which God is love, the fact that it is his essence»] (*Pap.* XI² A 99 / JP 2, 1446).

Cf. TORRALBA ROSELLÓ, Francesc: *Amor y diferencia*, cit.; VIALLANEIX, Nelly : *Kierkegaard : L'unique devant Dieu*, cit. (tr. esp.: *Kierkegaard: El único ante Dios*, cit.).

¹¹⁸ Cf. *Pap.* X³ A 476 / JP 2, 2030.

¹¹⁹ Cf. SKS 12, 27 / PC, 16 (tr. esp.: *Ejercitación del cristianismo*, cit., p. 39).

¹²⁰ «Ethvert Guds Kald udgaaer altid til Een, den Enkelte; just deri ligger igjen Anstrengelsen og Examinationen, at den Kaldede skal staae ene, gaae sin Gang ene, ene med Gud» (*Pap.* X⁴ A 11 / JP 1, 238).

¹²¹ Cf. SKS 12, 99 / PC, 91 (tr. esp.: *Ejercitación del cristianismo*, cit., p. 107); SKS 11, 198-199 / SUD, 85 (tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 113).

La ley de la existencia (que a su vez es la gracia) que Cristo ha instituido para ser un hombre: ponte en relación con Dios como singular. Seas un sabio o un hombre sencillo, excepcional o mediocre, no importa: ponte en relación (oh, gracia divina: ¡querer tener que ver con el hombre singular, con cada singular!) con Dios como un singular. Ten el coraje de relacionarte como un singular con Él, y Él lo adaptará todo según tus fuerzas y posibilidades.¹²²

La lucha por comportarnos como un singular, para poder dirigirnos como tal a Dios, acarreará en esta tierra incomprendiones y mofas por parte de aquellos que se refugian en la masa y tratan de imponer la tiranía del número; supondrá incomodidad y esfuerzo. Ya advertía Kierkegaard que nada odia tanto el mundo como a quien expresa con su vida lo que es ser espíritu, pues, para el que vive hundido en la sensualidad, es más peligroso que cien mil ladrones.¹²³

Pero también recuerda Kierkegaard a sus lectores que, aunque parezca que no merece la pena o no se recibe ninguna recompensa, obtendremos el premio en la eternidad, pues ante ella sí compareceremos como singulares y allí el número no tendrá ninguna relevancia: finalmente, «todo hombre, en su condición de singular, debe rendir cuentas a Dios».¹²⁴

De manera más explícita y detallada:

El número es para la eternidad, eternamente, lo eternamente indiferente; o, más bien, el número es aquello que no existe en absoluto para la eternidad. Con la eternidad todo sucede al revés: cuanto más grande es el número, más fácil es para ella descartarlo. Es muy duro para la eternidad tener que rechazar a un singular, cuando es un singular [...]; él es objeto de la solicitud de la eternidad: desea tanto salvarlo que lo rechazaría infinitamente muy a su pesar. Al contrario, en cuanto se encuentra delante de 100.000 billones, la eternidad lo arroja con un soplo más fácilmente que la brisa el polen de las flores.¹²⁵

¹²² «Den Lov, (hvilket igjen er Naaden) som Christus ved at have været til har sat ind for det at være Menneske er: indlad Dig som Enkelt med Gud; enten Du er klog eller eenfoldig, høit begavet eller ringe begavet, aldeles ligegyldigt, indlad Dig (o, guddommelige Naade, at ville have med et enkelt Menneske at gjøre, med hver Enkelt) som Enkelt med Gud, vov som Enkelt at indlade Dig med ham, han skal nok passe Alt i Forhold til Dine Evner og Muligheder» (*Pap.* XI¹ A 384 / JP 2, 2066).

¹²³ Cf. *Pap.* X⁴ A 508 / JP 4, 4343.

¹²⁴ «For sig selv, altsaa som Enkelt, skal ethvert Menneske gjøre Gud Regnskab» (*SKS* 8, 227 / *UDVS*, 127 [tr. esp.: *La pureza de corazón es querer una sola cosa*, cit., p. 210]).

¹²⁵ «Tallet er for Evigheden det uendelig Ligegyldige eller rettere Tallet er Det, som slet ikke er til for Evigheden. Det forholder sig omvendt med Evigheden: jo større Tallet er, jo lettere, om jeg saa tør sige, falder det den at cassere dem. Det falder Evigheden meget tungt at cassere en Enkelt; ved at være Enkelt, (ak, udenfor Massen som det vel hedder) er han Gjenstand for Evighedens Bekymring, den vilde saa uendelig gjerne frelse ham, og saa uendelig nødig støde ham tilbage. Saasart det derimod er 100000 Trillioner Billioner: saa blæser Evigheden det bort, lettere end Veiret Blomsterstøv» (*Pap.* XI¹ A 227 / JP 3, 2970).

En síntesis: por un lado, la persona solo puede ser un singular gracias a su relación particular con Dios; por otro, si quiere situarse delante de Él, relacionarse con Él mediante su obrar libre y no solo en cuanto a su origen, también ha de buscar la singularidad. Porque lo que Dios quiere es ser amado, y el amor ha de ser personal, libre, singular.

Hasta tal punto la omnipotencia divina nos ha hecho independientes, libres, que no ha querido imponernos su amor, sino que ha dejado a nuestra elección el corresponderle o no. «Dios ama de un modo absoluto al hombre —escribe Torralba—. Este amor sin embargo no se identifica con necesidad y menos con esclavitud. Dios deja al hombre que elija. Ama tanto al hombre que supera el plano de la necesidad para abrirle las puertas a la libertad».¹²⁶

El Todopoderoso, el Omnipotente, ha querido poner un obstáculo en su camino: la libertad humana.¹²⁷ Único obstáculo este que puede interponerse en el deseo de Dios de ser amado, pero único hecho también que lo posibilita: porque el amor, si no es libre, no es amor.

Las siguientes palabras de Cardona al respecto, aunque chocantes a primera vista, son sumamente reveladoras:

El primer mandamiento de la Ley de Dios, de la Voluntad buena de Dios para sus criaturas libres, y resumen de todos los demás es el de amar a Dios con todo el corazón y con todas las fuerzas. Y a la pregunta de si se puede mandar el amor, hay que responder que, en definitiva, es lo único que se puede mandar. Lo otro se puede forzar; el amor, no.¹²⁸

Por tal motivo —como afirmaba Kierkegaard—, Dios no se presenta ante la masa, ante el grupo, el conjunto de los hombres ni de la creación, sino ante cada una de todas las personas, en singular. La relación de Dios con la creación infrapersonal sí apunta al conjunto, al que también proporcionó un solo acto de ser, sobre cuyo fundamento se van educiendo de la materia las distintas formas substanciales. Pero a la persona le otorgó un ser en exclusiva, a cada una de ellas: y por eso la relación hacia ellas también es personal, privilegiada, única.

Y el hombre ha de responder personalmente, situándose delante de Él, dirigiéndose a Dios mediante su obrar libre, que demuestra que es

¹²⁶ TORRALBA ROSELLÓ, Francesc: *Amor y diferencia*, cit., p. 127.

¹²⁷ Cf. *SKS 10*, 138 / *CD*, 127.

¹²⁸ Palabras que concluyen con esta reflexión: «Y todo mandamiento —divino y humano— presupone este del amor total, que solo Dios puede imponer, y se inscribe en él como determinación particular; de lo contrario, ya no es legítimo mandato, sino simple coacción, constricción y violencia (de ahí que el positivismo jurídico haya concluido identificando ley y capacidad coactiva)» (CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 105).

den Enkelte, un singular, y le permite crecer en dicha singularidad a lo largo de su vida.

Cuáles son los obstáculos que encontrará a lo largo de este arduo pero apasionante camino será el tema del siguiente capítulo, así como los ámbitos en los que resulta más relevante impulsar y acrecentar la singularidad personal.



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA

VI. Llegar a ser singular

Al final del segundo capítulo, me refería a la dialéctica del singular, al doble sentido con que Kierkegaard usa este término a lo largo de sus obras: para designar al hombre excepcional, al genio; y para nombrar, por el contrario, a todo hombre en su categoría de individuo. Este último significado es, a mi entender, el que con mayor precisión conviene a *den Enkelte*. Pero —repito la idea con la que cerraba el cuarto capítulo—, no creo errar si afirmo que la noción de *den Enkelte* es dialéctica también en este otro sentido: por un lado, se da una singularidad de hecho, que todo hombre tiene por ser persona y que no puede perder; y, por otro, una singularidad posible, que puede alcanzar y aumentar mediante sus acciones libres. Es lo que he denominado “singularidad ontológica” y “singularidad moral”.

De la singularidad ontológica —el hecho de que cada persona, precisamente por su condición de tal, es un individuo singular, con una singularidad superior y diferente al resto de seres— he tratado con profusión en los capítulos precedentes.

Ahora quiero detenerme en la posibilidad que al hombre se le brinda de acrecentar y perfeccionar dicha singularidad: de *llegar a ser* plenamente ese *Enkelte* del que habla Kierkegaard.

Pues, como ya exponía, para ser completa, esta investigación debe atender no solo al fundamento de la singularidad de la persona, sino también a la capacidad y necesidad que esta tiene de incrementarla cada vez más. Perfeccionamiento que, como acabamos de mostrar en el capítulo que precede, solo es posible poniéndose delante de Dios.

1. Posibilidad y obligación

La multitud, en efecto, está formada por singulares; por tanto, debe estar en poder de cada hombre el llegar a ser lo que es, singular. Ya que nadie, nadie en absoluto, está excluido de llegar a ser un singular, excepto aquel que se excluye a sí mismo convirtiéndose en multitud.¹

Estas palabras de Kierkegaard entroncan perfectamente con la diferencia establecida entre *den Enkelte* como dado por el hecho de nacer persona y *den Enkelte* como posibilidad, como ideal al que debe aspirar y orientarse todo ser humano. Se desprende también de ellas que, lo sepan o no y respondan como respondan, todos, absolutamente todos los hombres —cada uno de ellos—, tienen la tarea de llegar a ser singulares.²

Al mismo tiempo, se aprecia en ellas un matiz nuevo: que el hombre puede «excluirse a sí mismo», que puede no querer ser (querer no-ser) ese singular. Y el motivo, para Kierkegaard, está muy claro: ser *den Enkelte* no resulta sencillo. «Los hombres saben muy bien que ser aquello que están obligados a ser, el individuo singular, es agotador y supone renunciar al mundo»,³ sentencia. Ser un singular requiere un gran esfuerzo e implica exponerse a la soledad y a las burlas y ataques de la masa.⁴ En cambio, vivir como los demás, regirnos por la ley del número en vez de la del singular «hace la vida más fácil, proporciona un criterio comparativo, procura beneficios terrenales, permite esconderse en la multitud, etc.»⁵

Pese a ello, toda persona —cada una— tiene esa obligación, esa tarea moral; porque también toda persona —cada una— goza de la capacidad de conseguirlo. Aunque ya lo comentaba en el capítulo IV, me

¹ «Mængde dannes jo af Enkelte; det maa altsaa staa i Enhvers Magt at blive hvad han er, en Enkelte; fra at være en Enkelte er Ingen, Ingen udelukket, uden Den, som udelukker sig selv ved at blive Mange» (SKS 16, 92 / PV, 112 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 160]).

² En el *Post-scriptum*, por ejemplo, y aunque refiriéndose exclusivamente en este caso a la singularidad en el conocimiento —por eso emplea el término “subjetivo”—, escribe que, «thi ere Individerne end utallige som Havets Sand: den Opgave at blive subjektiv er jo sat Enhver» [«even though individuals are as innumerable as the sands of the sea, the task of becoming subjective is indeed assigned to every person»] (SKS 7, 148 / CUP1, 159 [tr. esp.: *Post scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”*, cit., p. 162]).

³ «At det at være, at skulle være den Enkelte, at det er det meest anstrængende, at det er at give Afkald paa det Jordiske, det veed Menneskene meget godt» (Pap. X⁴ A 441 / JP 2, 2044).

⁴ Esta idea, constante en los escritos de Kierkegaard, la repite una y otra vez, de muy diversas formas y con diferentes ejemplos, sobre todo en sus *Papirer*. Cf. por ejemplo Pap. XI¹ A 36 / JP 2, 2047 y XI¹ A 82 / JP 2, 2051.

⁵ «„Den Enkelte” er Aands-Bestemmelsen; det Collective Dyre-Bestemmelsen, der gjør Livet lettere, giver comparativ Maalestok, skaffer de jordiske Goder, skjuler En i Mængden o: s: v:» (Pap. X⁴ A 441 / JP 2, 2044).

permiso repetirlo, porque es una cuestión que Kierkegaard recalca pertinazmente: convertirse en *den Enkelte* no es algo asequible solo para unos pocos, para ciertos genios sobresalientes; muy al contrario, se encuentra al alcance de cualquier hombre... y por tanto se le pide a todos ellos.⁶ Y si insiste tanto es porque corremos el riesgo de parapetarnos tras la excusa de que no somos capaces de algo para no tener siquiera que intentarlo, para evitar las incomodidades que supone el acrecentar nuestra singularidad moral. Lo muestran muy gráficamente las siguientes palabras:

Esta forma de engaño aparece con frecuencia en la vida cotidiana; cuando se insiste en las tareas éticas y se empuja a alguien a actuar, responde: no soy capaz. El engaño consiste en transformar la tarea ética en una tarea basada en las diferencias. La cuestión no es en absoluto acerca de la capacidad sino de la voluntad: el hombre más simple, si quiere, tiene la capacidad. Pero de esta forma uno se escabulle e incluso se beneficia al aparentar ser modesto. Bueno, gracias. Tomemos la ética más rigurosa, los mandamientos. Si el ladrón dijera, cuando alguien le anima a dejar de robar: eso está bien para los que tienen capacidad para eso, pero yo no soy capaz. ¿No sería esto un tanto extraño? Pero esto es lo que se hace con la ética. El requisito ético para ser testigos de la verdad no es un asunto de intelectualidad, sino una cuestión de voluntad. El requisito no es ser un genio... no, es muy simple; solo se necesita ser de carne y hueso, pero se trata de evitarlo haciéndolo una cuestión de diferencias estéticas y diciendo modestamente: no tengo las capacidades que hacen falta. Así se busca otro camino, debilitando la impresión del verdaderamente ético, como si fuera capaz de hacer algo fácilmente porque tiene tales y tales habilidades. Mas no es una cuestión de capacidad. Pero la gente se asusta de la persona que actúa éticamente y prefieren protegerse contra él convirtiéndole en alguien excepcionalmente dotado, para que así su vida pierda el poder de ser un requisito, pues si depende de la capacidad, no tiene sentido exigirle a nadie lo que no le ha sido dado.⁷

⁶ Esto lo aplica también en varias ocasiones al ser cristiano y a muchos de los deberes éticos que conlleva nuestra condición de persona.

⁷ «Denne Form af Sviig forekommer hyppigt i Handel og Vandel, at naar man fremhæver ethiske Opgaver og pirrer lidt ved En, at han skulde gjøre det, saa svarer han: det har jeg ikke Evne til. Svigen er at forvandle ethisk Opgave til Differents-Opgave. Talen er slet ikke om Evner, men om Villie; det eenfoldigste Menneske har Evne, naar han vil. Men paa den Maade parerer man, og profiterer saa tilligte at synes beskeden. Jo jeg takker. Lad os tage det strengeste Ethiske, Budene. Dersom Tyven naar man sagde til ham: Du skal lade være at stjæle, vilde svare: ja, det er godt nok for hvem, der har Evne dertil, jeg har ikke saadanne Evner, var det da ikke en besynderlig Tale. Men saaledes er det altid med det Ehitske. Den ethiske Fordring til en Mand at vidne for Sandheden, er ikke i Retning af Intellectualitet men i Retning af Villie. Fordringen er ikke at han skal blive et Genie—o, nei den er ganske eenfoldig; men den er streng for Kjød og Blod, og saa seer man at slippe fra den ved at lade som var Talen om æsthetisk Differents, og siger *beskeden*: saadanne Evner har jeg ikke. Derved lyver man forresten endnu paa en anden Maade; thi man svækker Indtrykket af den sande Ethiker, som kunde han sagtens siden han har saadanne Evner—men Talen er jo slet ikke om Evner. Men den sande Ethiker er man bange for og vil helst sikkre sig mod ham ved at gjøre ham til den særligt Begavede, saa taber nemlig hans Liv Magt til at være en Frodring; thi beroer det paa Evner, er det jo Nonsens at fordre af et Menneske hvad ham ikke er givet» (*Pap. X³ A 104 / JP 1, 989*).

Y en el caso que nos atañe, cabe afirmar que nadie puede excusarse diciendo que él no es capaz, porque está inscrito en el ser persona el poder ser *den Enkelte*; precisamente porque en cierto modo ya se es, porque esa tarea ética y moral que supone singularizarse se apoya en la singularidad ontológica que todo el mundo posee por el hecho de ser hombre (de gozar de un acto personal de ser, con cuanto esto implica desde la perspectiva de Tomás de Aquino).

Pero las palabras que he citado nos dan la clave del asunto: hay que *querer*.

Todos somos individuos singulares desde el momento en que nacemos, por ser personas; pero la singularidad moral puede darse según grados, y es tarea nuestra hacerla crecer, llegando a ser singulares de un modo consciente y voluntario, libre. La grandeza del hombre —aquello que lo diferencia de los animales— es que puede conocer y modificar libremente su propia condición de existente. Aquel que se diluye en la multitud y no ejerce su singularidad y responsabilidad personales, no por eso pierde su singularidad ontológica, pues tampoco cesa de ser persona aunque no se comporte como tal, pero su singularidad moral es ínfima. En cambio, quien se pone delante de Dios y vive responsablemente y no según los dictados de la muchedumbre, se acerca más al sentido pleno de *Enkelte*. Y para eso, cada uno tiene que descubrir por sí mismo lo que significa ser individuo singular, debe hallar su propio camino y disponerse a recorrerlo, saliendo del anonimato de la masa y siendo cada vez más quien cada uno es, quien está llamado a ser.

Sin olvidar que los defectos deben considerarse más bien como carencias, como no ser —falta de algo que debería haber— y por tanto no hay que fomentarlos: lo que hay que hacer crecer es el ser, no el no-ser.

Nuestro modo de ser, lo que conocemos por personalidad, se va conformando a través de nuestras elecciones, que nos forjan en un grado u otro según sean más o menos decisivas. Pero elegir lleva consigo dejar de lado otras muchas posibilidades, reduciéndolas y encaminándolas en una dirección, de modo que nuestra forma de ser va perfilándose y adquiriendo una singularidad única, que condiciona a la vez que hace posible las sucesivas elecciones. Al mismo tiempo, el singularizarnos robustece en cada uno la capacidad de decidir por sí mismo y de actuar de forma autónoma, sin imitar a nadie ni dejarse llevar por la moda o el ambiente. Y esto, en la medida en que se adecúa a nuestras cualidades y necesidades de cada momento —siempre con la vista puesta en el fin al que hemos sido llamados, en aquello que hemos de llegar a ser—, va perfeccionándonos y nos permite dar lo mejor de nosotros mismos.

Sin embargo, no es tan fácil hacerlo como decirlo. La propia naturaleza humana, que —en tensión siempre— tira del hombre para abajo, siembra de escollos el camino de quien pretende ser un singular.

2. Obstáculos para ser sí mismo

Como ya apunté, Kierkegaard insiste en preservar el principio de no contradicción, la distinción entre ser y no ser. Sin llegar a tener la hondura de Aristóteles, ya que carecía de la base metafísica apropiada, su defensa de dicho principio es igualmente radical. Porque está en juego, precisamente, la singularidad del individuo: si algo no es una cosa determinada —sin ser todas las demás a la vez—, resulta también imposible para la persona singularizarse, diferenciarse del resto. Si todo es lo mismo, ¿qué sentido tiene tratar de ser cristiano en lugar de no serlo; elegir una opción y no otra; dedicarse al oficio al que uno se siente llamado y no al más fácil o al mejor pagado, cuando nada lo diferencia de los otros; dejarse llevar por lo que diga la mayoría o regir nuestra vida por una verdad alcanzada por uno mismo, una verdad que, si se identificaran el ser y el no ser, se volvería inexistente?

«Si se abandona el principio de contradicción, es aún más vano el tratar de existir como un individuo definido que intentar establecer una proposición o emprender un viaje»,⁸ comenta Collins. También lo afirma el propio Kierkegaard, de manera aún más universal: «la expresión existencial de la abolición del principio de no contradicción es estar en contradicción con uno mismo».⁹ Y prosigue:

El principio de no contradicción fortalece al individuo en fidelidad a sí mismo, de modo que él, tal como ese número tres sobre el que tan dulcemente habla Sócrates y que prefiere soportarlo todo antes que ser un número cuatro o un gran número redondo, él preferirá ser pequeño pero en fidelidad a sí mismo a ser todo tipo de cosas en contradicción consigo mismo.¹⁰

Pero esta «fidelidad a sí mismo» se pierde, en primer lugar, cuando tratamos de ser como los demás en lugar de buscar la propia singulari-

⁸ COLLINS, James: *The Mind of Kierkegaard*, cit., p. 179 (tr. esp.: *El pensamiento de Kierkegaard*, cit., p. 195).

⁹ «At hæve Modsigelsens Grundsætning, er i Existens Udtrykket for at være i Modsigelse med sig selv» (SKS 8, 92 / TA, 97 [tr. esp.: *La época presente*, cit., p. 82]).

¹⁰ «Modsigelsens Grundsætning styrker Individet i Troskab med sig selv, saa han, ligesom hiint standhaftige Tretal, Socrates saa skjønt taler om, hellere vil udholde Alt end blive til et Fiirtal eller vel endog til et meget stort rundt Tal, saa han hellere vil være Lidet i Troskab med sig selv end Allehaande i Modsigelse med sig selv» (SKS 8, 92 / TA, 97 [tr. esp.: *La época presente*, cit., p. 82]).

dad. Este es, pues, uno de los mayores enemigos del crecimiento de nuestra singularidad moral: la *comparación*.

2.1. Compararse con los demás

A lo largo de su vida y en diferentes obras, Kierkegaard nos advierte casi con urgencia de que volver la vista constantemente en derredor para ver cómo actúan los demás, tratando de asemejarnos a ellos, no consigue sino lesionar nuestra dignidad y nuestra singularidad, nos vuelve dependientes y nos impide ser nosotros mismos.

El contrastarnos a todas horas con los que nos rodean nos torna raquíticos de espíritu, pues dejamos que nuestra valía resulte medida por lo que son o hacen los demás, y no por la eminencia de nuestro ser personal.

Se pregunta Kierkegaard: «¿En qué radica la pequeñez?» Y responde: «En la relación a “los demás”. Y ¿en qué consiste la preocupación de la pequeñez? En existir exclusivamente para los demás, en no saber nada fuera de la relación a los demás».¹¹

La actitud comparativa nos impide crecer como personas, como la persona que *yo* soy —y no la que es mi vecino—; coarta el desarrollo de las cualidades que cada uno tiene, pues nos lleva a todas horas a mirar alrededor para observar las de los demás; y produce un estado de tensión continua, que nos impide ser felices. Esta situación de desasosiego queda claramente reflejada en las siguientes palabras de Llano:

Lo que desata las tensiones en la sociedad actual es el planteamiento comparativo de los valores. No se trata de ser competente, sino de ser competitivo. No basta con ser rico: tengo que serlo más que mi cuñado. Lo importante no es escribir un buen libro, lo importante es que se venda más que el anterior. Tengo prestigio, sí, pero todavía no el suficiente. Mi carrera profesional es bastante brillante, pero aún me falta mucho para llegar a la cima. Hay pocas maneras más eficaces de amargarse la vida que la de adoptar como lema el *más alto, más rápido, más fuerte*.¹²

¹¹ «Thi hvori ligger Ringhed? I Forholdet til „de Andre”. Men hvori grunder dens Bekymring? I ikkun at være til for de Andre, i ikke at vide om Andet end om Forholdet til de Andre» (SKS 10, 52 / CD, 41 [tr. esp.: *Los lirios del campo y las aves del cielo*, cit., p. 110]).

¹² LLANO, Alejandro: *La vida lograda*. Barcelona: Ariel, 2002, p. 86. Son también muy gráficas estas frases de Philippe: «Dans la vie sociale, nous sommes souvent dans une sorte de tension continuelle pour correspondre à ce que les autres attendent de nous (ou ce que nous nous imaginons qu'ils attendent de nous !), qui peut devenir écrasante à la longue. [...] on n'a jamais été aussi culpabilisé qu'aujourd'hui : toutes les filles sont plus ou moins coupables de ne pas être aussi belles que la dernière top-modèle en vogue, les hommes de ne pas réussir aussi bien que le patron de Microsoft, etc.» (PHILIPPE, Jacques : *La liberté intérieure*, cit., p. 37 (tr. esp.: *La libertad interior*, cit., pp. 40-41).

La competitividad extrema es uno de los males que aquejan a la sociedad de nuestros días: el querer estar siempre y en todo *por encima* de los demás demuestra que «no tengo la categoría necesaria para descansar en mí, sino que me subordino a los otros, aunque fuere para superarlos o marcar las diferencias respecto a ellos».¹³ Pero no es este el único peligro, ni siquiera el más significativo, en opinión de Kierkegaard.¹⁴ Por eso, no he abierto este apartado mencionando que el tratar de ser *más* que los demás es una amenaza para nuestra singularidad moral, sino que me he referido al riesgo de ser *como* los demás.

Ante la queja de un joven escritor que no se sentía suficientemente valorado por la crítica, replica Unamuno: «no te creas más, ni menos, *ni igual* que otro cualquiera, que no somos los hombres cantidades. Cada cual es único e insustituible; en serlo a conciencia pon todo tu empeño».¹⁵ La clave que quiero resaltar reside en ese “ni igual”. Pues aunque pueda resultarnos relativamente fácil aceptar que hay algo erróneo en creernos más o menos que los demás, entre tanto discurso sobre la igualdad de los hombres se cuela sibilinamente la idea de que lo correcto, lo adecuado, es ser *igual* que los demás. Y, como afirma Kierkegaard, «nada es más fácil que engañarse a uno mismo y al otro haciéndonos creer que todo es idéntico al abandonar la diversidad».¹⁶

Todo ser humano —escribe Kierkegaard—, por el hecho de ser una persona, es y debe actuar como un singular: como alguien único y diferente, cuyos rasgos distintivos no deben «destemplarse, sino afilarse con suavidad, de suerte que el hombre de ninguna manera renuncie a ser sí mismo por miedo a los hombres».¹⁷ Pero aquel que no hace más

¹³ MELENDO, Tomás: *Invitación al conocimiento del hombre*, cit., p. 220.

¹⁴ Aunque también lo tiene en cuenta, como explica Tilley al hablar de los tipos de relaciones que pueden llevar a los hombres a unirse: «Kierkegaard is also critical of relationships grounded in competition. [...] each person, individually, stands alone before God, and thus, any sort of relationship forged through each individual pursuing her own self-interest and thereby promoting the “overall good” is inadequate as an account of human relationships. Comparison between individuals relative to some goal does not create and sustain a relationship. On the contrary, it is the undoing of a genuine relationship. To compare oneself to another is to make them a standard for judging oneself rather than holding oneself to the highest standard of simply willing the good in truth (TILLEY, J. Michael: “The Role of Others in ‘On the Occasion of a Confession’: From A Literary Review to Works of Love”; in *Kierkegaard Studies Yearbook 2007*. Berlin — New York: de Gruyter, 2007, p. 168).

¹⁵ UNAMUNO, Miguel de: “¡Adentro!”; en *Obras selectas*. 5ª ed. Madrid: Plenitud, 1965, p. 186. Las cursivas son mías.

¹⁶ «Intet er derfor lettere end at bilde sig selv og Andre ind, at man tænker Identiteten af Alt, ved at lade Forskjelligheden fare» (*Pap.* V A 68 / JP 1, 705).

¹⁷ «... men deraf følger blot, at det skal tilslibes, ikke at det skal afslibes, ikke at det af Menneskefrygt aldeles skal opgive at være sig selv» (*SKS 11, 149 / SUD, 33* [tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 55]).

que mirar en derredor, sin pararse a conocer y cultivar su interioridad, atendiendo solo al mundo exterior, termina olvidándose de quién es, «sin atreverse ya a tener fe en sí mismo, encontrando muy arriesgado lo de ser uno mismo, e infinitamente mucho más fácil y seguro lo de ser como los demás, es decir, un mono de imitación, un número en medio de la multitud».¹⁸

2.1.1. La desesperación de no querer ser uno mismo

¿A qué se debe ese afán de parecerse a los demás, de ser igual que el resto? Según Kierkegaard, en muchas ocasiones el motivo es el miedo: temor a sentirse solo, a verse diferente, a destacar y convertirse en el blanco de las burlas de los que nos rodean.

En el fondo, se oculta aquí una gran desesperación: la desesperación de no querer ser sí mismo.¹⁹ Cuando se vive siempre atento a lo externo, a la opinión de quienes nos rodean, a lo inmediato, buscando la comodidad de una vida fácil, de acuerdo a los cánones de la mayoría, que nos exime de responsabilidad, olvidados de aquello que nos hace propiamente ser personas... entonces, se cae en un estado de malestar interior, de angustia. Y si, como una pescadilla que se muerde la cola, se deja uno llevar por la tentación de tomar el camino más rápido, más liviano, se optará por no querer ser sí mismo, negando el propio yo y luchando por lograr el de otros, o no queriendo ni siquiera ser un yo.

La inmediatez de la vida no comporta propiamente ningún yo, ningún conocimiento propio y, en consecuencia, tampoco encierra ninguna capacidad de reconocimiento de uno mismo. Esta es la razón de que en la inmediatez todo termine sin pena ni gloria, en la farsa y en las aventuras. Y mientras uno vive desesperado en la inmediatez no tiene ningún arresto personal para desear y ni siquiera para soñar que se ha llegado a ser lo que nunca se fue. El hombre inmediato cubre su déficit de otra manera, es decir, anhelando ser otro distinto.²⁰

¹⁸ «... tør ikke troe paa sig selv, finder det for voveligt at være sig selv, langt lettere og sikkrere at være som de Andre, at blive en Efterbelse, at blive Numerus, med i Mængden» (SKS 11, 149 / SUD, 34 [tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 55]).

¹⁹ Que, en definitiva, se reduce a la desesperación de querer ser sí mismo, de liberarse de Dios, como explicaba en el capítulo anterior. Cf. HANNAY, Alastair: "Basic Despair in *The Sickness unto Death*"; in *Kierkegaardiana*, vol. 17. Copenhagen: C.A. Reitzel, 1994, p. 8.

²⁰ «Umiddelbarheden har egentligen intet Selv, den kjender ikke sig selv, kan saaledes heller ikke kjende sig selv igjen, der endes derfor gjerne i det Eventyrlige. Idet Umiddelbarheden fortvivler, har den ikke engang Selv nok til at ønske eller drømme, at den dog var blevet det, den ikke blev. Den Umiddelbare hjælper sig saa paa en anden Maade, han ønsker at være en Anden. Dette vil man let forvisse sig om ved at iagttage umiddelbare Mennesker; der ligger i Fortvivlelsens Øieblik dem intet Ønske saa nær, som det, at være blevet en Anden eller at blive en Anden» (SKS 11, 168 / SUD, 53 [tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., p. 76]).

La falta de sentido que en ocasiones corroe la vida de tantos, puede porovocar un sentimiento de inseguridad, de descontento con la propia vida, lo que lleva a su vez a buscar la aceptación de los demás. Por un lado, eso nos permite ser admitidos. Nos reconforta, haciéndonos sentir parte de algo más grande que nosotros mismos. Pero el medio para conseguirlo es hacer lo que todos hacen: pensar, querer y actuar como los demás, sin importar si es bueno o no.²¹

Por otra parte, esta actitud permite dirigir la atención hacia fuera, hacia los otros, evitando hacer frente al propio yo, al vacío interior o la carencia de rumbo y sentido. En lugar de centrar nuestra energía en lo verdaderamente importante —en ponernos delante de Dios y tomar conciencia de lo que somos: una persona—, canalizaremos nuestras fuerzas hacia logros externos, que nos igualen o sitúen por encima de los demás, siempre con “los otros” como medida. El resultado será, probablemente, una vida que, como la de los animales, se rige por la ley del número, de la copia, del *como los demás*; una vida malgastada desde el punto de vista espiritual. Pero la singularidad moral nunca aumentará de este modo, ya que «la categoría del singular se refleja en una interioridad cada vez más profunda».²²

2.1.2. La grandeza de ser persona

En el discurso sobre *La preocupación de la pequeñez*, Kierkegaard pone a los pájaros como ejemplo para el hombre:

... el pájaro no tiene esta preocupación. ¿Por qué? Porque el pájaro es lo que es, sí mismo, contento con ser sí mismo, satisfecho consigo mismo; apenas sabe lo que es, ni tiene una idea exacta de sí mismo, y mucho menos le importa saber algo de los demás. Sino que está contento consigo mismo y con su condición, sea la que sea; pues no tiene tiempo de pensar en otra cosa, ni siquiera se la ha pasado por la imaginación el empezar otras investigaciones, ¡tan contento está de ser lo que es! Para ser, para tener la alegría de que se es, no es preciso emprender el largo camino de primeramente lograr saber algo acerca de los demás, logrando de esa manera llegar a saber lo que es uno mismo. No, él tiene su peculio de primera mano, arranca raudamente por el atajo más atrayente; es lo que es; para él no existe ningún problema de ser o no ser; valiéndose del atajo se evade de todas las preocupaciones que provoca esa diferencia. No piensa para nada en si es un pájaro como todos los demás pájaros, “tan buen pájaro” como los otros de la misma especie, o al menos como su pareja;

²¹ Y a esto lo llamamos felicidad: «At have det lige saa godt som de Andre—det kaldes at være lykkelig; om denne de Samtliges Væren er idel Jammer eller den virkelig er en værdifuld Tilværelse, Sligt beskæftiger det Numeriske aldeles ikke, nei, naar man blot har det som de Andre» [«To have it just as good as the others—this is called being happy. Whether or not the lives of contemporaries are utterly shabby or are actually worthwhile does not concern the numerical one bit—no, he only wants to be just like the others»] (*Pap.* XI² A 88 / JP 3, 2986).

²² «Kategorien den Enkelte forholder sig altid til Inderliggjørelse» (*Pap.* IX B 63:8 / JP 2, 2013).

todas estas cuestiones le tienen sin cuidado, ¡tan impaciente está en su alegría de ser!²³

La mayoría de las preocupaciones que atenazan al hombre provienen de no saberse o quererse contentar con ser aquel hombre que él es, pretendiendo en su lugar ser *como los demás hombres*; y, al compararse con ellos, choca con la diferencia.²⁴ «Pues la primera impresión es como si un hombre, para empezar a ser sí mismo, tuviese primero que estar al corriente de lo que los demás son, para de esa manera lograr saber lo que él mismo es y serlo».²⁵

Nada más lejos, asegura Kierkegaard. Cada persona no debe mirarse más que a sí misma, a lo que ya es —persona— y no a cómo es, para «disponerse a ser lo que es»;²⁶ alguien único. Cada varón y mujer es un absoluto; y esta cualidad proviene de su ser, por lo que nadie se la puede quitar: con independencia de sus acciones, de sus posesiones, de la raza a la que pertenezca, de su posición social, de lo que hagan o piensen los demás e incluso ella misma... independientemente de todo eso sigue siendo persona y, por tanto, posee una dignidad y una singularidad excelsas.

Los motivos, por tanto, para evitar la comparación y el afán de ser como los demás serías dos, aunque estrechamente relacionados.

²³ «Fuglen har da ikke denne Bekymring. Hvoraf kommer nu det? Det kommer deraf, at Fuglen er hvad den er, er sig selv, nøiet med at være sig selv, fornøiet med sig selv. Fuglen veed neppe tydeligt eller er ganske paa det Rene med sig selv om, hvad den er, end mindre, at den skulde vide Noget om Andre. Men den er fornøiet med sig selv, og med hvad den er — hvad dette saa end forresten er; thi det har den ikke Tid til at tænke over, eller til blot at begynde paa, saa fornøiet er den ved at være det den er. For at være, for at have Glæde af at være, skal den ikke gaae ad den lange Vei ved først at faae Noget at vide om de Andre, for derved at faae at vide, hvad den selv er. Nei den har Sit fra første Haand, den skyder den fornøieligste Gjenvei; den er hvad den er; for den er der intet Spørgsmaal om at være eller ikke at være; ved Hjælp af Gjenveien slipper den forbi alle hiin Forskjelligheds Bekymringer. Om den er Fugl ligesom alle andre Fugle, om den er „lige saa god Fugl“ som de andre af samme Art, ja blot om den er ligesom dens Mage: alt Sligt tænker den slet ikke paa, saa utaalmodig er den i sin Glæde over at være» (SKS 10, 48-49 / CD, 37-38 [tr. esp.: *Los lirios del campo y las aves del cielo*, cit., pp. 106-107]).

Al leer estas palabras no puedo evitar preguntarme si acaso no entran en contradicción con lo que explicaba antes sobre las diferencias entre la especie humana y las demás especies, ya que parece que Kierkegaard pone al pájaro como ejemplo de comportamiento para el hombre, cuando antes decía que el hombre no debe actuar como los animales. Pero entiendo que aquí está hablando metafóricamente: no es que achaque al pájaro tales pensamientos ni decisiones; pero es una buena forma de expresar el contraste entre la simple belleza del alegrarse por ser quien se es —¡por ser!— y la constante preocupación de mirar en derredor para llegar a ser otro.

²⁴ Cf. SKS 8, 270 / UDVS, 170 (tr. esp.: *Los lirios del campo y las aves del cielo*, cit., pp. 40-41).

²⁵ «Thi det seer jo ud, som slukde et Menneske, for at begynde paa at være sig selv, først blive færdig med, hvad de Andre ere, og derved faae at vide, hvad han da selv er — for saa at være det» (SKS 10, 50 / CD, 39 [tr. esp.: *Los lirios del campo y las aves del cielo*, cit., pp. 108-109]).

²⁶ «... at være i Gang med at være hvad den er» (SKS 10, 45 / CD, 38 [tr. esp.: *Los lirios del campo y las aves del cielo*, cit., p. 107]).

a) En primer lugar, porque todos nosotros, cada uno, somos ya seres humanos, personas, con un alma espiritual e inmortal;²⁷ y ese hecho es de por sí tan grandioso que no precisa de ningún añadido. No hay que ser una persona lista, o rica, o famosa, divertida, espontánea, o como aquella otra que tanto admiro: poco añade eso —si se lo considera honradamente— al ser hombre o mujer. La dignidad radica en el ser persona, y no en todos los aderezos que podamos agregarle.

La invitación a aprender de los lirios debería ser amablemente recibida por todos, en la medida en que la advertencia les es útil. ¡Ay!, en la vida ajetreada y mundana de la confrontación no hacen sino olvidarse más y más, quizá por completo, los pensamientos grandes, sublimes, sencillos; aquellos primeros pensamientos. Cada hombre se coteja con los demás, cada generación o familia se compara con la otra, y así crece la abigarrada multitud de las confrontaciones ahogando plenamente al hombre. Cuanto más avanzan lo artificial y el activismo, más y más son los que en cada generación trabajan como esclavos toda la vida en los bajos y subterráneos parajes de la confrontación, y como los mineros que nunca ven la luz del día, así estos desgraciados jamás llegan a ver la luz: aquellos pensamientos sublimes y sencillos, aquellos primeros pensamientos acerca de lo glorioso que es ser un hombre.²⁸

Anotaba en el tercer capítulo que entre los animales existe una norma —la perfección de la especie— con la que debe compararse cada uno de los ejemplares que pertenecen a ella: «Vivir comparativamente es la ley para la existencia del número».²⁹ Sin embargo, cada persona trasciende su especie, es una novedad absoluta, y no admite por tanto ningún tipo de comparación. No supone esto que haya que contentarse con ser quien ya se es, sin luchar por mejorar y perfeccionarse. Sino que esa

²⁷ «There are no *ordinary* people —escribe Lewis—. You have never talked to a mere mortal. Nations, cultures, arts, civilizations—these are mortal, and their life is to ours as the life of a gnat. But it is immortals whom we joke with, work with, marry, snub, and exploit—immortal horrors or everlasting splendors» (LEWIS, Clive Staple: *Screwtape Proposes a Toast (and other pieces)*. Great Britain: Collins, 1977, p. 109 [tr. esp.: *El diablo propone un brindis*. Traducido por José Luis del Barco. 6ª ed. Madrid: Rialp, 2008, p. 129]).

²⁸ «Burde da ikke Indbydelsen til at lære af Lilierne være Enhver kjærkommen, som Paamindelsen er ham tjenlig! Ak, i Sammenligningernes søgne og verdslige Liv glemmes mere og mere, maaskee ganske, hine store, opløftende, eenfoldige, hine første Tanker. Det ene Menneske sammenligner sig med Andre, den ene Slægt sammenligner sig med den anden: og saaledes voxer Sammenligningernes opdyngede Mængde ret egentligen Mennesket over Hovedet. Alt som Kunstfærdigheden og Travlheden tiltager, bliver der vel i hver Slægt Flere og Flere, der trælsomt arbeide hele Livet igennem langt nede i Sammenligningernes lave, underjordiske Egne, ja ligesom Bjergarbejderne aldrig see Dagens Lys, saaledes komme disse Ulykkelige aldrig til at see Lyset: hine opløftende, eenfoldige, hine første Tanker om, hvor herligt det er at være Menneske» (SKS 8, 286-287 / UDVS, 189 [tr. esp.: *Los lirios del campo y las aves del cielo*, cit., p. 57]).

²⁹ «Loven for det Numeriskes Existeren er: de leve comparativt» (Pap. XI² A 88 / JP 3, 2986).

progresión debe tener como pauta el ideal al que yo estoy llamado y no las vidas de los que nos rodean.³⁰

b) Porque, y he aquí el segundo motivo —que se deriva del primero—, puesto que soy persona, soy *den Enkelte*, y por tanto único, singular y diferente. Cada uno debe encontrar su camino, que será distinto al de la persona que tengo al lado... aunque en última instancia convergente.³¹

A diferencia de lo que ocurre entre los animales, no es lícito contrastar a unos hombres con otros, porque no hay un paradigma con el que cotejarse; cada persona es única y el único modelo es su propia individualidad desarrollada, ella misma en su máxima perfección posible: este es el único término de comparación.

E incluso si nuestros caminos se entrecruzan o transcurren con ciertos paralelismos, cada uno habrá de recorrerlo por sí mismo, de forma personal e individual.³² Porque las metas son diversas: el fin de cada hombre y mujer es su propia excelencia, esa persona que está llamada a ser, la que Dios tenía a la vista cuando nos creó, de un modo singular. Y

³⁰ Ni para demostrar nuestra superioridad sobre los demás ni para sentirnos atemorizados por los errores de los otros: «Der ligger noget Forfærdeligt i for et Msk., der er ifærd med at frelse sig selv og nu seer en Anden synke netop for den samme Vildfarelse (dette er berørt i Skyldig—Ikke-skyldig, i Frater Tacit. Skrivelse der om den sympathetiske Anger). Men gjelder det, at jeg ikke har Lov til at sammenligne mig med Andre for at rose og hæve mig selv, men blot har at forholde mig til Idealet; saa gjelder det ogsaa at jeg ikke har Lov til at sammengligne mig med Andre for at fortvivle over mig selv, men atter her skal jeg holde mig <i mig> selv og i Sandheden, og aldrig indlade mig paa hverken stolt ell. sympatethisk at ville forstaae Sandheden gennem en Tredies Skejbne, som jeg aldrig kan kjende, men fatte den evige Sandhed» [«For a man engaged in saving himself there is something dreadful about seeing another person go down because of the very same error (this is touched upon in “Guilty/Not Guilty”, in Frater Taciturnus’s discussion of sympathetic repentance). But if it is true that I do not have the right to compare myself with others in order to praise and exalt myself but need only to relate myself to the ideal, then it is also true that I do not have the right to compare myself with others in order to despair over myself, but here again I must keep to myself and to the truth and never permit myself either proudly or sympathetically to want to understand the truth through the fate of a third person whom I can never know; instead I must grasp the eternal truth»] (*Pap.* VI A 137 / *JP* 1, 924).

³¹ No pretendo con esto afirmar que no sea bueno en algún momento de nuestras vidas, quizá sobre todo en la adolescencia, proponernos —a nosotros mismos o a otros— algún modelo que nos ayude, alguna persona que, por su vida ejemplar o sus cualidades, nos impulse a querer crecer y mejorar. Pero sin olvidar nunca que yo soy único y también lo es mi camino y los pasos que tengo que dar para alcanzar la meta, que mi misión en esta vida es diversa de la de cualquier otro, aunque podamos andar acompañados y aprender de otras personas.

³² «... at forsaavidt en anden Enkelt skal gaae den samme Vei, maa han aldeles paa samme Maade blive den Enkelte og trænger da ikke til Nogens Veiledning, mindst til Een, der vil paanøde sig» [...insofar as another individual is to go the same path he must become the single individual in the very same way and then does not require anyone’s advice, least of all the advice of one who wants to intrude»] (*SKS* 4, 171 / *FT*, 80 [tr. esp.: *Temor y temblor*. Traducido por Demetrio Gutiérrez Rivero. 2ª ed. Barcelona: Labor, 1992, p. 109]).

no importa que lo que tengamos que hacer, eso a lo que estamos llamado, sea grande o pequeño, pues «a cada uno se le exige exactamente lo mismo: querer hacer todo».³³

Y ese “todo” que cada uno tiene que hacer, nadie puede hacerlo por él. Porque toda persona, además de única, diferente a las demás e irrepetible, es insustituible: tiene algo que solo ella puede dar, que nadie más puede ofrecer en su lugar. Por tanto, cualquier persona —cada mujer y cada varón—, por muy poco que *valga*, vale tanto que nadie puede suplirla, nadie puede ser ni actuar en su lugar. Como dice Unamuno, ha de ser nuestro empeño el hacer las cosas de tal modo que, al dejar en ellas una parte de nosotros, nadie pueda hacerlo de igual modo.³⁴

Cada hombre y mujer gozan de una valía absoluta y radical: el valor de toda persona —de una, de cada una— es tal, que cuando se habla de ella los números no importan, pierden todo su significado. La persona es incommensurable.³⁵

Es lo que lleva a Schumacher a reflexionar de este modo:

Allí aprendí una cosa. Vi entonces también que siempre ha habido, en todas las tradiciones humanas, una enorme resistencia al asunto del contar. No sé cuántos de ustedes conocen todavía la Biblia, pero eso puede hallarse en dos de sus pasajes, en las *Crónicas* y en el *Libro de los Reyes*. El primer tipo que preparó un censo fue el rey David, y cuando lo hizo, el Señor se puso hecho una furia. Y dio a escoger a David entre tres castigos como penitencia. Y David dijo: “Sí, sí, sé que he pecado”, y no discutió. Ya saben ustedes que aquellos judíos solían responder discutiendo todo con absoluta libertad. Pero David había comprendido desde el primer momento que

³³ «Fordringen er ligeligt den samme til Enhver: at ville gjøre Alt» (SKS 8, 187 / UDVS, 81 [tr. esp.: *La pureza de corazón es querer una sola cosa*, cit., p. 141]).

³⁴ «Ha de ser nuestro mayor esfuerzo el de hacernos insustituibles, el de hacer una verdad práctica el hecho teórico —si es que esto de hecho teórico no envuelve una contradicción *in adiecto*— de que es cada uno de nosotros único e irremplazable, de que no puede llenar otro el hueco que dejamos al morirnos.

Cada hombre es, en efecto, único e insustituible; otro yo no puede darse; cada uno de nosotros —nuestra alma, no nuestra vida— vale por el Universo todo» (UNAMUNO, Miguel de: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, cit., p. 574).

³⁵ No puedo evitar recordar una de las escenas finales de la película “¿Vencedores o vencidos?”, sobre los juicios de Núremberg. En ella el acusado Erns Janning, horrorizado e incluso arrepentido, se excusa a solas ante el juez Haywood y le pide que le crea cuando afirma que jamás supuso que se iba a llegar a esa barbarie, a tantos millones de muertes. A lo que el juez —un brillante Spencer Tracy— le responde: «se llegó a eso la primera vez que usted condenó a un hombre sabiendo que era inocente».

Las lecturas acerca de esta escena pueden ser variadas —podría servir, por ejemplo, para iniciar una reflexión sobre la justicia—, pero a mí me llama la atención ese “un”. Da igual que hubiera sido un solo asesinato en vez de miles: en relación a ella resulta absurdo siquiera plantearse si es más importante la vida de una persona o la de diez.

había algo malo en tener un censo que trata a las personas como si fueran unidades. Y no lo son. Cada una de ellas es un universo.³⁶

Y es también el motivo por el que Kierkegaard consideraba que es un paralogismo que mil hombres sean más que uno, pues eso supondría transformar a los seres humanos en animales. Lo crucial entre los seres humanos, en cambio, «es que la unidad es lo superior». Pues cada mujer y cada varón ha recibido su ser personal en exclusividad, otorgado por Dios directamente y en un nuevo acto de creación. Por consiguiente, es querida por sí misma: constituye un fin en sí, un absoluto.

Precisamente por eso, solo la persona es buscada por sí misma, para conocerla y establecer con ella una relación personal y de amor. Se la requiere no por su naturaleza, como ocurre en el caso de los animales, sino por su individualidad, por el singular que cada uno es, apreciable en sí mismo y con una riqueza y una interioridad únicas, diferentes a las de cualquier otro.

En cuanto a las demás realidades, no solo es normal, sino legítimo, buscar el ejemplar que mejor encarna los atributos de su especie, preferir un caballo en vez de otro por ser más rápido o más fuerte, según la función a la que pretendo destinarlo. E incluso entra dentro del orden establecido que una planta o un animal —o más, el número aquí es irrelevante— sean sacrificados por el bien de la especie, puesto que lo que importa en este caso no es el individuo concreto, sino la clase a la que pertenece: aquí la especie es superior.

Es lo que subrayaba Kierkegaard con aquellas palabras a las que ya hice alusión y que reproduzco ahora literalmente:

Los pájaros tienen razón de perseguir a picotazos al pájaro que no es como los otros, puesto que la especie es superior a los individuos. Los pájaros son animales, ni más ni menos. En cambio el destino de los hombre es el de no ser “como los demás”, sino el de poseer cada uno su propia peculiaridad.³⁷

³⁶ SCHUMACHER, Edward F.: *Good Work*. London: Abacus, 1980, p. 145 (tr. esp.: *El buen trabajo*. Traducido por Fernando Villaverde Landa. Madrid: Debate, 1980, pp. 183-184).

³⁷ «Thi Spurve have Ret i, at hugge den Spurv ihjel, der ikke er som de andre; her er nemlig Arten høiere end Exemplaret : Spurve ere Dyr, hverken mere eller mindre.—I Forhold til Mennesket derimod er Bestemmelsen den, at Enhver især skulde være ikke som de Andre, skulde have Eiendommelighed» (*Pap. IX A 80 / JP 1, 70*).

E impresiona la irónica verdad que encierran las palabras con que Kierkegaard culmina dichas frases: «Dog enhver Forbrydelse tilgives af Menneskene, kun ikke den efter deres Begreb umenneskelige—at være Menneske» [*Yet every crime is forgiven by men except, in their thinking, the inhuman crime—of being man*]] (*Pap. IX A 80 / JP 1, 70*).

2.2. El anonimato de la masa

Con esto a la vista, no sorprende que el otro gran enemigo del singular —sobre el que Kierkegaard quiere ponernos en guardia— sea la masa, que absorbe al individuo y lo ahoga en el anonimato y la irresponsabilidad del número.

«Querer esconderse en la masa o la multitud, querer ser una pequeña fracción de la multitud en lugar de ser un individuo, es la más perversa de todas las evasiones», sentencia Kierkegaard.³⁸

Por eso nunca se cansa de prevenirnos contra ella. Hay muchos temas en los que el pensador danés no es del todo claro y que, por tanto, admiten diversas interpretaciones. Pero no es este el caso: desde el principio de su carrera literaria hasta el final, Kierkegaard critica constantemente los colectivismos que pueblan la sociedad y en los cuales se anulan las diferencias; y lo hace de forma tajante, sin dejar lugar a dudas sobre su opinión.³⁹ En palabras de Holmer: «Según se va leyendo a Kierkegaard, se hace patente que trata de crear polémica contra las tendencias sociales que conceden a la totalidad, a los grupos impersonales, a las entidades hipotéticas —la “idea de bien”, “verdad objetiva” y “el público” — un significado mayor que al individuo».⁴⁰

2.2.1. Exaltación del número

Son varias las “agrupaciones” que caen bajo la afilada pluma de Kierkegaard: la *masa* (*Massen*), la *multitud* (*Mængden*), el *público* (*Publikum*), el *pueblo* (*Folket*), los *partidos* (*Partier*), la *plebe* (*Plebs*), el *género*

³⁸ «At det er den fordærligste af alle Udflugter, at ville skjule sig i Mængden, kun ville være en lille Deel med i Mængden, istedenfor at være enkelt» (*Pap. VII* B 158:3 / JP 2, 1996).

¿Por qué afirma Kierkegaard que es “la más perversa de todas las evasiones”? Tuttle lo resume así: «the very existence of the crowd causes the individual to forget or misapprehend his or her possibilities as an individual. Also the mass fosters in the individual conformity, irresponsibility, and despair. Here the mass becomes the enemy of self-transcendence, because it tends to freeze the individual in the actualities of his or her present» (TUTTLE, Howard N.: *The Crowd is Untruth*, cit., pp. xii-xiii).

³⁹ Por tanto, y hasta donde me alcanza, no hay controversias entre los distintos investigadores en este punto. Tuttle, por ejemplo, mantiene: «Part of Kierkegaard’s purpose in his *Two Ages*, and part of his mission generally, was to correct the massification of the individual» (TUTTLE, Howard N.: *The Crowd is Untruth*, cit., p. 43). Cf. también PIZZUTI, Giuseppe Mario: *Il problema del linguaggio nell’esistenzialismo*, cit., p. 111; GABRIEL, Merigala: *Subjectivity and religious truth in the philosophy of Søren Kierkegaard*, cit., pp. 179-180.

⁴⁰ «As one reads Kierkegaard, it becomes patent that he is polemicizing against the tendencies in society that give the totalities, the impersonal groupings, the hypothetical entities — the “idea of good”, “objective truth”, and “the public” — greater significance than the individual» (HOLMER, Paul L.: *On Kierkegaard and the Truth*, cit., p. 45).

(*Slægten*) e incluso la *cristiandad* (*Christenheden*).⁴¹ Pero todas tienen algo en común: que se caracterizan por el número y lo cuantificable, que despersonalizan al hombre e incluso lo anulan... en la medida en que esto resulta posible.

Lo que asemeja a unas y otras y permite a Kierkegaard meterlas en el mismo saco es que en ellas lo decisivo nunca es el individuo singular, sino el grupo; el hombre carece de valor por sí mismo, y solo es capaz de apreciarse por pertenecer a la asociación.⁴² «El tiempo presente — afirma Kierkegaard— aspira siempre a nivelar y tiranizar, a homogeneizar de modo que todo se reduzca a mero número o copia».⁴³

Pero, como veíamos, la persona humana no se subordina a su especie; las cifras pierden cualquier sentido cuando se aplican a las personas. Cada individuo ha de considerarse como un todo, alguien con valor por sí mismo y no por pertenecer a un grupo ni por ser un número más de la multitud. Y al intentar hacer de los hombres una masa, una multitud —un rebaño, llega a decir Kierkegaard— se está olvidando que «una sola persona es suficiente».⁴⁴ Lo describe Kierkegaard, con esa ironía tan suya:

La vida en el campo tiene al menos un lado bueno: que hay aproximadamente diez vacas, quince ovejas, dos cerdos y una bandada de gorriones por cada ser humano, gracias a lo cual se advierte que el ser humano tiene alguna importancia. En las áreas urbanas hay alrededor de cien hombres por una vaca, por lo cual se ve que la vaca tiene alguna importancia. Pero incluso estas masas humanas dando vueltas por la ciudad son monedas falsas, nadie se preocupa por *llegar a ser* un hombre, sino

⁴¹ Refiriéndose a ellas afirma Kierkegaard: «Man beskylder mig for at jeg foranlediger unge Mennesker til at slaae sig til Ro paa deres Subjektivitet. Maaske, et Øieblik. Men hvorledes skulde det være muligt at faae alle disse Objektivitetens Blendværker bort som Publikum o: s: v.; uden ved at faae Enkelthedens Kategorie frem. Man har under Skin af Objektivitet villet aldeles offre Individualiteterne» [«I am charged with inducing young to rest satisfied in their subjectivity. Perhaps, for a moment. But how is it possible to get rid of all these illusions of objectivity, such as the public etc., without emphasizing the category of individuality. Under the guise of objectivity people have wanted to sacrifice individualities completely»] (*Pap. VIII*¹ A 8 / *JP* 4, 4541).

⁴² En palabras de Tilley: «The crowd is simply a numerical or physical association and contains no real commitment or connection to other people. There is no unifying idea and there are no individuals within the crowd. The crowd is a sort of totality much like the stars in the sky or nature itself are a totality, but there is no understanding or “mutual agreement” between them. In short, the crowd does not recognize differences between individuals, and as such cannot be a genuine human relationship» (TILLEY, J. Michael: “The Role of Others in ‘On the Occasion of a Confession’”, cit., p. 167).

⁴³ «Samtidighed stræber bestandigt nivellerende og tyranniserende at forvandle Alt til Eensartethed, saa Alle blot blive Numerus Exemplarer» (*Pap. XI*¹ A 319 / *JP* 2, 2061).

⁴⁴ Cf. *Pap. X*⁴ A 105 / *JP* 3, 2962 y *XI*¹ A 175 / *JP* 2, 2055.

que en su lugar, la mayoría están deseando casarse, para hacer nacer de los respectivos matrimonios un mayor número de hombres.⁴⁵

La masa es una abstracción, que no deja espacio para el individuo singular, que impide al hombre situarse en solitario delante de Dios y ser él mismo.⁴⁶ Ahoga lo más elevado que hay en él y lo aboca a vivir solo para fines temporales. «¿Es el infinito lo que une a los hombres? No, el infinito los hace singulares. Pero lo finito (preocupaciones terrenales, aspiraciones terrenales, etc.) los une».⁴⁷ Y así, se pierde de vista el fin último, la inmortalidad propia del espíritu:

¡Inmortalidad! ¿Qué significado puede realmente tener esto para hombres que están acostumbrados para todo, incluso en las más insignificantes materias, a ser miembros de un partido, de un grupo, y para quienes ser miembros de un partido o de un grupo lo es todo?⁴⁸

La corriente de la sociedad que masifica a los ciudadanos lleva a despreciar al individuo particular y concreto, a olvidarse de la cualidad en aras de la cantidad, a exaltar lo numérico por encima del singular. «El individuo singular, quien probablemente es muy superior a ellos, al cual difícilmente se atreverían a mirar si tuvieran que hablar con él individualmente... se ve físicamente abrumado por el impacto de “los muchos”».⁴⁹ Y animaliza al hombre convirtiéndolo en ejemplar, en un mero espécimen.⁵⁰ Porque el animal no precisa nada más alto, pero «es

⁴⁵ «Livet paa Landet har dog den Behagelighed, at der gaaer 10 Køer, saa omtrent, 15 Faar, 2 Sviin, en Mængde Spurve paa eet Msk.—hvoraaf man seer, at et Msk. har noget at betyde. I Hovedstaden gaaer der 100 Msk. paa en Koe, hvoraaf man seer at en Koe har Noget at betyde. Men uagtet den i Hovedstaden circulairende Mske-Masse er gale Penge, saa synes dog Ingen at bryde sig om—at blive Menneske, men derimod ere de fleste Mske giftesyge, og de respektive Ægteskaber i travl Virksomhed—for at der kan blive endnu flere Mske» (Pap. VII¹ A 86 / JP 1, 57).

⁴⁶ Cf. SKS 8, 87-88 / TA, 92 (tr. esp.: *La época presente*, cit., p. 75).

⁴⁷ «Er det det Uendelige, der forener Mskene? Nei, det Uendelige gjør dem Enkelte. Men det Endelige (jordiske Bekymringer, jordiske Begjeringer o: s: v: o: s: v:) forener dem» (Pap. XI² A 361 / JP 2, 2086).

⁴⁸ «Udødelighed! Hvad Betydning kan den ogsaa egl. have for Mennesker, der i Forhold til Alt ere vante til selv betræffende det meest Ubetydelige at være Partie, nogle Stykker, og for hvem det at være Partie og nogle Stykker er—Alt» (Pap. XI² A 237 / JP 2, 1956).

⁴⁹ «Den Enkelte, den dem maaskee saa langt Overlegne, som de neppe turde see paa, naar de skulle tale med ham enkeltviis—han overvældes sandseligt af Indtrykket af „Mængde”» (Pap. X² A 629 / JP 2, 2025).

Aunque matizables según el sentido que se le dé a los términos utilizados, son bastante expresivas estas palabras de Unamuno: «Un alma humana vale por todo el universo, ha dicho no sé quién, pero ha dicho egregiamente. Un alma humana, ¿eh? No una vida. La vida esta no. Y sucede que a medida que se cree menos en el alma, es decir, en su inmortalidad consciente, personal y concreta, se exagerará más el valor de la pobre vida pasajera» (UNAMUNO, Miguel de: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, cit., p. 32).

⁵⁰ «Mennesket kommer mere og mere i Slægtskab med Dyrene: nu taler man ikke mere om tusinde Menneskers Styrke men om 1000 Hestes Styrke» [«Men come more and more into kins-

propio del espíritu sentir una necesidad que va más allá del número». ⁵¹ En cambio, su naturaleza corpórea le impele a refugiarse en la masa, a necesitar permanentemente de “los otros”; ⁵² y se desespera si no está resguardado «por la pertenencia a un grupo, por tener la misma opinión que el grupo, etcétera». ⁵³

La persona que no vive conforme a su dignidad, que se comporta como un individuo ejemplar y no como *den Enkelte* —como el singular que es y puede llegar a ser—, termina por sentirse vacía, y se oculta entre la multitud —en lo numérico— para no enfrentarse a dicho vacío. ⁵⁴ Porque allí, dentro de la masa, adquiere un estatus que calma su ansiedad, que le hace olvidar la falta de sentido de su vida. Y resuenan en sus oídos las palabras con las que se tranquiliza a sí mismo: “no soy el único, todos están en la misma situación que yo, hago lo mismo que el resto”.

Así, el hombre-ejemplar muere en cuanto espíritu, pero muere contento, pues lo hace arropado por la muchedumbre:

... lo numérico se usa para ocultar lo vacío que está toda existencia; lo numérico es usado para conducir al ser humano a un estado de exaltación, igual que hace el opio, y quedar así tranquilizado por la tremenda confianza de millones. [...] Es decir, los “millones” drogan al hombre, este se hunde bajo la fuerza de los números; muere *qua* espíritu; es lanzado al pacto social... pero no es así como lo expresa; no, él siente una total confianza y seguridad: hasta ese punto vive engañado. ⁵⁵

hip with the animals—nowadays we no longer speak of the power of a thousand men but of a thousand horsepower»] (*Pap.* VIII¹ A 241 / JP 1, 61).

⁵¹ «At føle Trang til en anden Art Vished end det Numeriskes er i Forhold til Aand» (*Pap.* XI¹ A 512 / JP 3, 2980).

⁵² «... thi Den der end ikke er sig selv en Eenhed, end ikke er sig selv noget ganske Bestemt, Den, der kun er til i udvortes Forstand — saa længe han lever et Tal med i Mængden, en Brøkdeel i en verdslig Forvikling» [«...because the person who even to himself is not a unity, is even to himself not something altogether definite, the person who exists only in an external sense—as long as he lives a number in the crowd, a fraction in a worldly complex»] (*SKS* 8, 227 / *UDVS*, 127 [tr. esp.: *La pureza de corazón es querer una sola cosa*, cit., p. 209]).

⁵³ «... om vi ikke ere betryggede ved at være i Flokken, af samme Mening som Flokken o.s.v.» (*SKS* 13, 234 / *M*, 184 [tr. esp.: *El instante*, cit., p. 80]).

⁵⁴ A estas personas, Kierkegaard las compara con nueces vacías: cuando te encuentras una de ellas, tratas de compensarla con otras tantas. «Som Vederlag er det Nonsens, og saa er det tillige en Plage; thi er det hule Nødder var det dog bedre om der kun var en 3 a 4 stykker—hvilken Qval at skulle knække 1 Million hule Nødder for at forvisse sig om at det er hule Nødder» [«This is ridiculous compensation and also a curse. If the nuts are hollow, it still would be better if there were just three or four of them—what agony to have to crack a million hollow nuts in order to be convinced that they are hollow nuts»] (*Pap.* XI¹ A 432 / JP 2, 1810).

⁵⁵ «... det Numeriske bruges til at skjule, hvor tom hele Tilværelsen er, det Numeriske forsætter Mennesket i en exaltert Tilstand lige som ved Opium—og saa er han beroliget, beroliget ved denne uhyre Tilforladelighed med Millioner. [...] Dette vil sige „Millioner” forsætter Mennesket i en Bedøvelses Tilstand, han segner under Tallets Magt, han udaander *qua* Aand, han gaaer med i Kjøbet, men dette udtrykkes ikke saaledes, nei, han mener at have

2.2.2. Pérdida de responsabilidad y de libertad

Por otra parte, la masa anula la responsabilidad personal; tiene la facultad de transformar a los hombres en meras copias. Avanzando todos en la misma dirección y sin saber hacia dónde, los reduce a gotas que se funden con la corriente que los lleva. Porque aquel que es un individuo es responsable de sus actos, estos son solo suyos y de nadie más. Incluso aunque haya pedido consejo o esté obedeciendo a alguien o haciendo lo que hacen todos, al final él —y solo él— carga con la responsabilidad de sus acciones.⁵⁶ Pero, ¿qué cuentas se le pueden pedir a quien no es más que una parte del todo, a quien es solo uno más en la muchedumbre, un número o una fracción? Cuando desaparecen los singulares, se esfuma con ellos la responsabilidad. Y así, dejándose llevar, no es solo que la persona no tome decisiones, sino que deja que otros lo hagan por él, perdiéndose a sí mismo.⁵⁷

En efecto, se pierde a sí mismo, se hace esclavo de la masa. Porque la libertad es la otra cara de la moneda de la responsabilidad: no pueden darse la una sin la otra. «La decisión es el verdadero comienzo de la libertad».⁵⁸

Pero en la masa no hay ni una ni otra: se deja que ella decida por uno mismo, para evitar la incomodidad de pensar qué es lo bueno y elegir en consecuencia.⁵⁹ Y así, todo llega a resultarle indiferente, «porque ninguna decisión o elección es, en último término, suya; solo lo es en apariencia. En realidad, sin embargo, está vacía de contenido y significación personal».⁶⁰ Se evita, pues, la responsabilidad, con todo el esfuerzo que esta conlleva; pero, como consecuencia, se impide también la libertad.

den fuldkomneste Vished og Tilforladelighed —i den Grad er han bedraget» (*Pap. XI¹ A 512 / JP 3, 2980*).

⁵⁶ «... men Handlingen og Ansaret er Du tilsidst ene om som Enkelt; og lader Du være at handle, skjuler Du Dig for Dig selv og for Andre i Overveielsens Krat, saa er Du ene som Enkelt om det Ansvar, Du derved paadrog Dig» [«...ultimately the action and the responsibility are yours alone as the single individual; and if you refrain from acting, if you hide from yourself and from others in the thicket of deliberation, then you alone as the single individual has the responsibility you have thereby taken upon yourself»] (*SKS 8, 230 / UDVS, 131* [tr. esp.: *La pureza de corazón es querer una sola cosa*, cit., p. 214]).

⁵⁷ Cf. *SKS 3, 161 / EO2, 164* (tr. esp.: *O lo uno o lo otro: Un fragmento de vida II*, cit., p. 154).

⁵⁸ «Og dog er Beslutning den sande Begyndelse for Friheden» (*SKS 4, 150 / SLW, 161* [tr. esp.: *Etapas en el camino de la vida*, cit., p. 168]).

⁵⁹ «God tog Ondt existerer intetsteds uden for Fridehen, da denne Adskillelse netop bliver til ved Fridehen» [«Good and evil exist nowhere outside freedom, since this very distinction comes into existence through freedom»] (*Pap. V B 56:2 / JP 2, 1249*).

⁶⁰ HARTSHORNE, M. Holmes: *Kierkegaard, Godly Deceiver*, cit., p. 16 (tr. esp.: *Kierkegaard, el divino burlador*, cit., p. 52).

Por eso Kierkegaard insiste sin cansancio en que hay que elegir —“o lo uno o lo otro” (*enten-eller*), llegaban a llamarle por la calle, incluso los niños—. ⁶¹ No elegir por elegir, sino elegir aquello que debe ser elegido: el bien, a Dios, como explicaba en el capítulo anterior. ⁶² Solo así se es verdaderamente libre. Mas para ello hay que dar un paso al frente, salir del anonimato de la masa, hacerse responsable de uno mismo y del propio comportamiento. ⁶³

Olvidando esto o ignorándolo deliberadamente, el hombre se oculta en la multitud para evadir su responsabilidad, para seguir siendo un niño que se esconde tras las faldas de su madre, sin tomar ninguna decisión ni tener que arrepentirse. ⁶⁴ Se excusa en lo que todos dicen, todos piensan o todos hacen. Pierde la conciencia de lo que es e inutiliza su capacidad de discernimiento, sumergiéndose en la corriente como uno más del rebaño. ⁶⁵

Lo cual, justo es decirlo, resulta mucho más cómodo.

La conciencia es uno de los mayores inconvenientes para una vida relajada y placentera, pues nos impide hacer muchas veces lo que el cuerpo nos pide; e incluso en esas ocasiones en que, haciendo caso omiso de ella, nos dejamos llevar, empaña el posible disfrute, pues como una molesta voz interior, se obstina en repetirnos que no estamos haciendo lo que deberíamos.

Sin embargo, el formar parte de un grupo, el mirar a nuestro alrededor y escudarnos en el “todos lo hacen”, es una efectiva forma de acallar dicha voz y regalarnos una vida más relajada. ⁶⁶ Hasta el punto de

⁶¹ Cf. SKS 13, 132 / M, 94 (tr. esp.: *El instante*, cit., p. 21).

⁶² Cf. *Pap.* X² A 428 / JP 2, 1261.

⁶³ Además, explica Kierkegaard, no debemos olvidar que, por mucho que en este mundo podamos escudarnos en la multitud, en la Eternidad estaremos solos ante Dios: el día del Juicio Final no habrá nadie para responder por mí y tendré que asumir la responsabilidad de mi vida, de mi pensamiento y de mis acciones. Cf. SKS 8, 231 / UDVS, 132 (tr. esp.: *La pureza de corazón es querer una sola cosa*, cit., pp. 214-215).

⁶⁴ Cf. SKS 12, 98 / PC, 90 (tr. esp.: *Ejercitación del cristianismo*, cit., p. 106).

⁶⁵ «Alle det offentlige Livs Forhold er egentlig Samvittighedsløshed fra Først til Sidst» [«The sum and substance of the public life is actually, from first to last, lack of conscience»] (*Pap.* X³ A 21 / JP 3, 2955).

⁶⁶ Pero, «om dette nemlig end gjør Livet lettere ved at gjøre det tankeløser — i Larmen: herom er ikke Spørgsmaalet, men om Ansaret for den Enkelte, og at hvert et eneste Msk. der skal og være en Enkelt, der ikke med nogle Andre skal larme for en saakaldet Overbeviisning, men som med sig selv skal være enig for Gud om sin Overbeviisning» [«...even if this makes life easier by making it more thoughtless in the din — this is not the question. The question is that of the responsibility of the single individual — that every single human being ought to be a single individual, ought not to make a racket along with a few others for a so-called conviction, but by himself before God ought to make up his mind about his conviction»] (*Pap.* VII¹ B 158:3 / JP 2, 1996).

llegar a convencernos de que querer singularizarse y diferenciarse es una forma de vanidad y egoísmo.⁶⁷

2.2.3. La corrupción de la masa

En definitiva, la multitud corrompe al hombre: «porque hace al individuo completamente impenitente e irresponsable, o por lo menos debilita su sentido de la responsabilidad al reducirlo a una fracción».⁶⁸ Kierkegaard describe en varias ocasiones cómo incluso las personas nobles, cuando se dispersan entre la muchedumbre, dejan de ser ellas mismas y se pervierten. En uno de sus discursos, por ejemplo, sentencia: «Las mismas personas que solitariamente pueden llegar a querer el bien, no tardan en caer seducidas cuando se asocian y forman una multitud».⁶⁹ Y en sus *Papirer*: «En verdad, no hay ningún lugar, ni siquiera el más repugnante dedicado a la lujuria y al vicio, donde se corrompa más fácilmente a un ser humano que en la multitud».⁷⁰

«Para formarse una idea del peligro es preciso ver de cerca cómo hasta las gentes de buena crianza y ricas, en cuanto se convierten en una “multitud”, se tornan seres totalmente distintos».⁷¹ Se percibe claramente en los mítines y en las reuniones multitudinarias —manifestaciones, partidos, etc.—, en las que no es raro acabar con algún acto de violencia o con luchas entre unos y otros. Y, al sentirse arropado por la cobarde valentía de la muchedumbre,⁷² uno se encuentra de repente realizando cosas que no se atrevería a hacer en solitario, sin saber muy bien por qué ni cómo, algo así como si saliera de sí mismo y perdiera su personalidad y el propio dominio, del que haría gala en otras ocasiones.⁷³

⁶⁷ Cf. *Pap.* X⁴ A 370 / JP 2, 2040.

⁶⁸ «Mængde [...] er Usandheden, idet Mængde enten ganske giver Angerløshed og Ansvarsløshed, eller gos svækker Ansaret for den Enkelte ved at gjøre det til en Brøksbestemmelse» (SKS 16, 87 / PV, 107 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., pp. 152-153]).

⁶⁹ «De Samme, der Enkelte hver for sig kunne ville det Gode i Sandhed, de ere strax fordærvede saasnart de forene sig og blive Mange». Y continúa: «... og derfor vil den Gode vel heller ikke see at faae en Mængde tilhjælp for at splitte Mængden ad; eller have en Mængde bag sig, medens han foran sig splitter Mængden ad» [...and therefore the good person will neither try to have a crowd for help in splitting up the crowd nor try to have a crowd behind him while he is splitting up the crowd in front of him] (SKS 8, 200 / UDVS, 96 [tr. esp.: *La pureza de corazón es querer una sola cosa*, cit., p. 161]).

⁷⁰ «Sandeligen der er intet Sted, ikke det til Lysterne og Lasterne afskyeligst indviede, hvor et Menneske saa let fordærvs—som i Mægden» (*Pap.* VIII¹ A 296 / JP 3, 2926).

⁷¹ «For at gjøre sig en Forestilling om Faren, maa man see den nærvæd, hvorledes selv godmodige og brave Mennesker, saasnart de blive „Mængde“, vorde som ganske andre Væsener» (SKS 16, 45 / PV, 65 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 88]).

⁷² Cf. *Pap.* VIII¹ A 656 / JP 3, 2932.

⁷³ Cf. *Pap.* IX A 277 / JP 3, 2941.

Porque es muy fácil manejar a una multitud, persuadir a una masa de gente, llevarlas a actuar en grupo, de forma incontrolada y casi siempre incorrecta. «Todo lo que se necesita es algún talento, una cierta dosis de falsedad y un poco de familiaridad con las pasiones humanas».⁷⁴ Mucho más difícil es separar al individuo de la masa y moverle a actuar bien, pues para ello hay que ser un testimonio de la verdad y conseguir dirigirse personalmente a cada hombre.

Pero es esta la única forma de hacer que la persona crezca. Cuando se niega o no se tiene en cuenta la suprema singularidad que es propia de todo varón y mujer y, por consiguiente, no se dirige la atención a *cada* persona en particular y *desde* la propia singularidad, entonces no se puede contribuir a su mejora o perfeccionamiento real (personal), porque de hecho no se está tratando con personas, sino con una abstracción inexistente.⁷⁵

Unamuno recoge esta idea con gran acierto:

No quieras influir en eso que llaman la marcha de la cultura, ni en el ambiente social, ni en tu pueblo, ni en tu época, ni mucho menos en el progreso de las ideas, que andan solas. No en el progreso de las ideas, no, sino en el crecimiento de las almas, en cada alma, en una sola alma y basta. Lo uno es para vivir en la Historia; para vivir en la eternidad lo otro. Busca antes las bendiciones silenciosas de pobres almas esparcidas acá y allá, que veinte líneas en las historias de los siglos. O más bien, busca aquello y se te dará esto de añadidura. No quieras influir sobre el ambiente ni eso que llaman señalar rumbos a la sociedad. Las necesidades de cada uno son las más universales, porque son las de todos. Coge a cada uno, si puedes, por separado y a solas en su camerín, e inquiétalo por dentro, porque quien no conoció la inquietud,

⁷⁴ «Thi at vinde en Mængde er endda ikke saa stor en Kunst; dertil behøves blot noget Talent, en vis Dosis Usandhed og lidt Kjendskab til de menneskelige Lidenskaber» (SKS 16, 89 / PV, 109 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 155]).

⁷⁵ Este planteamiento tiene un gran interés en la educación, en la que es muy importante — si de verdad se quiere dejar huella en aquellos que se intenta educar — establecer una relación real con la *persona*, no hablar a la masa de alumnos sino dirigirse en concreto a cada uno, intentando alcanzar su individualidad y respetando su desarrollo singular. Así lo afirma un experto en pedagogía: «Resulta comprensible que se busque una cierta uniformidad en el quehacer educativo, sobre todo en lo que se refiere a sus resultados, y máximamente cuando se adopta un modelo humano ideal como concreción de la finalidad pedagógica y guía para la acción formativa. Entonces, la pretensión educativa se cifra en el ajuste de individualidades a dicho patrón o modelo; este puede ser excelente... pero no amoldarse al desarrollo concreto de las personalidades singulares de los aprendices. Sobreviene así, la desesperanza por la escasez y debilidad de los resultados, y con ella se genera la desconfianza en el educador, que afecta peyorativamente a la confianza que se pretende suscitar en el educando tanto en el alumno como en el hijo. Y se va conformando de esta manera una actitud de recelo y retraimiento en el trato humano, que acaba refrenando, e incluso sofocando, la tendencia natural a la sociabilidad» (ALTAREJOS, Francisco: «Cambios y expectativas en la familia»; en *La familia como ámbito educativo*. Editado por Aurora Bernal. Madrid: Rialp, 2005, p. 51).

jamás conocerá el descanso. Sé confesor más que predicador. Comunícate con el alma de cada uno y no con la colectividad.⁷⁶

Sugerencia que encontramos también en *La enfermedad mortal*:

... es preciso que antes de nada se atienda a que cada hombre sea un hombre singular y esté consciente de ser un hombre singular. En cambio, si se empieza por permitir a los hombres que se agrupen precipitadamente en esa que ya Aristóteles llamó “categoría animal”, es decir, en la *multitud*, entonces no tardará mucho tiempo en considerarse esta abstracción enorme —que en realidad es menos que nada, menos que el más insignificante de los hombres singulares— como algo muy grande..., y a renglón seguido se la divinizará.⁷⁷

Esta es la tragedia de su época, juzga Kierkegaard: que ha divinizado a la multitud. Se la considera como lo establecido, la autoridad, el bien, la verdad...⁷⁸ De ahí la dificultad que encuentra el hombre contemporáneo cuando pretende ser un individuo singular, cuando se esfuerza en ser *den Enkelte*. Porque el individuo supone una molestia para la masa, es como un reclamo que le hace advertir la falsedad de su posición y trata de despertarle de su cómoda ensoñación.⁷⁹ Y no le gusta. Por eso trata de atraerlo hacia la multitud y, si no es posible, de ridiculizarlo, de hacerle sentir solo. Y esas son dos de las cosas que más teme el hombre en este mundo: la soledad y las burlas. Sobre ambas escribe Kierkegaard con profusión, pero citaré solo algún ejemplo.

⁷⁶ UNAMUNO, Miguel de: “¡Adentro!”, cit., p. 188.

⁷⁷ «... saa maa der først og fremmest passes paa, at ethvert Menneske er et enkelt Menneske, bliver sig bevidst at være et enkelt Menneske. Faa Menneskene først Lov til at løbe sammen i hvad Aristoteles kalder Dyre-Bestemmelsen: Mængden; bliver derpaa dette Abstraktum (istedetfor at det er mindre end Intet, mindre end det ringeste enkelte Menneske) anseet for at være Noget: saa varer det ikke længe inden dette Abstraktum bliver Gud» (SKS 11, 229 / SUD, 117-118 [tr. esp.: *La enfermedad mortal*, cit., pp. 152-153]).

⁷⁸ Cf. *Pap. VIII*¹ A 538 / JP 3, 2933.

⁷⁹ «Naar En frivilligt udsætter sig for Farer og Tab for en god Sags Skyld, saa sige Menneskene bebreidende „det er hans egen Skyld“, og de blive vrede paa ham. Hvad er det de blive vrede paa? Det er paa det Frivillige, paa at han er uegennyttig, paa at han lader haant om Det, som de eftertragte som det Høieste. Man kan saare et selvkjerligt Menneske paa to Maader: man kan som Tyv, Røver, Bagtaler o: s: v: fratage <ham> hans jordiske Goder —men man kan ogsaa ved Uegennyttighed og Opoffrelse fratage de Goder deres Værd, de Goder, hvis Værd er ham hans Høieste. Det ene bliver Menneskene næsten lige saa forbittret over som over det Andet. Det er jo ogsaa en Art Reduktion, naar det som et Menneske anseer for Maximum, og som han besidder, vel ikke fratages ham, men det gjøres aabenbart, at det er tomt, at det er foragte» [«When a person voluntarily exposes himself to dangers and loss for the sake of a good cause, people reproachfully say, “It is his own fault”, and become angry with him. What are they angry about? It is because of the voluntariness, the fact that he is disinterested, that he scorns what they aspire to as the highest. One can hurt a self-loving person in two ways: as a thief, a robber, gossip, et al., one can take away from him his earthly goods, but one can also by disinterestedness and sacrifice take the value away from those goods, those goods which he values as the highest. Men get just as bitter about the one way as the other. It is also a kind of reduction when that which a person regards as supreme and which he possesses is not actually taken from him but is shown to be empty and worthy of disdain»] (*Pap. VIII*¹ A 526 / JP 1, 249).

La mayor parte de la gente no tiene miedo a tener una opinión equivocada, pero sí a tenerla en solitario. De esto se salvan escribiendo “para el público”: así saben que no están solos en sus opiniones. Esto también es desmoralizante; todo el mundo debería aprender a estar solo con su opinión, incluso aunque esa opinión sea compartida por muchos.⁸⁰

Y sobre el pavor que provocan las risas de los demás cuando son a costa de uno mismo, cuando se es el blanco de las burlas, afirma:

Antiguamente, el martirio significaba siempre el martirio de sangre. Hoy en día se puede pensar también en un martirio de la risa. El martirio de la risa es al que se expone, en una época racional, el que pretende ser “un singular”. Los respetos humanos dominan al hombre; nadie se atreve a ser él mismo; no hay ninguna relación que no se esconda bajo la etiqueta de “ser una asociación”.⁸¹

Es complicado, por tanto, pues el mundo no se lo pone nada fácil al que intenta ser *den Enkelte*. Pero eso es precisamente lo que propone Kierkegaard: la rebelión del individuo singular, la recuperación de la dignidad y singularidad de la persona. Porque el hombre se está negando a sí mismo al ser masa en vez de yo. Porque para ponernos delante de Dios necesitamos salir de la masa y comportarnos como un individuo singular, pues la relación con Él es de Tú a tú.⁸²

⁸⁰ «De fleste Mennesker ere ikke just saa bange for at have en urigtig Mening, men de ere bange for at have en Mening alene. Dette garderer man dem ved at skrive for Publikum, saa veed de da, at de ikke ere de Eneste, som have den Mening. Dette er ogsaa Demoraliserende; Enhver skulde lære at staa som ene med sin Mening, selv om saa var, at denne Mening deeldes af Mange» (*Pap. X⁴ A 225 / JP 3*, 2964).

Estas otras palabras también son muy significativas: «So man i Ørkenen maa reise i store Caravaner af Frygt for Røvere og vilde Dyr, saaledes har Individerne nu en Gru for Existensen, fordi den er gudforladt, kun i store Drifter vove de at leve, og klamre sig sammen *en masse* for dog at være Noget» [«Just as in the desert individuals must travel in large caravans out of fear of robbers and wild animals, so individuals today have a horror of existence because it is godforsaken; they dare to live only in great herds and cling together *en masse* in order to be at least something»] (*SKS 7*, 325 / *CUP1*, 356 [tr. esp.: *Post scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”*, cit., p. 350]).

⁸¹ «I en ældre Tid tænkte man ved Martyrium altid paa Blod Martyriet, nu kan man maaskee ogsaa tænke paa Latterens Martyrium. Just Latterens Martyrium venter det i en Forstands Tid at ville være „den Enkelte”. Menneske-Frygt er Det, der behersker Menneskene, Ingen tør være sig selv, Alt skjuler sig i ethvert Forhold under dette „at være nogle Stykker”» (*Pap. X⁵ A 121 / JP 2*, 2046).

⁸² Traigo de nuevo aquí a colación las palabras de Cardona que citaba al principio, porque creo que después de lo visto cabe entenderlas mejor y sacar de ellas toda su riqueza: «La ardua tarea ética que cada uno debe acometer con su propia libertad, es constituirse realmente en ese Singular, que asume toda la responsabilidad de sus actos, y se da y esto no es posible más que poniéndose uno mismo en relación con Dios, en el tiempo pero hacia la eternidad; y a partir de ahí, poniéndose también en relación con las otras personas, procurando su bien, procurando sobre todo que cada una se ponga también en relación con Dios y viva así como persona; y no “usándolas” jamás como un medio en beneficio propio» (CARDONA, Carlos: *Ética del quehacer educativo*, cit., p. 169).

3. Conocer y amar

Podemos preguntarnos ahora: ¿en qué aspectos de nuestra vida hemos de poner más empeño por singularizarnos? Se puede deducir de algunas de las frases ya citadas, pero no viene mal recordar que media una gran diferencia entre «llegar a ser un yo singular (i.e., religioso) y encarnar la individualidad en un sentido terrenal, definible a través de las estrechas líneas de la cuantificación, la utilidad inmediata, la popularidad, lo razonable, la gratificación constante y las probabilidades».⁸³

Si lo distintivo del hombre frente a los animales, la razón de que posea una singularidad superior, es el espíritu, parece sensato pensar que lo que habrá que promover son las cualidades propiamente espirituales. Es verdad que cualquier acción en cierto modo nos singulariza, debido a que todos nuestros actos son personales, pues las acciones siempre son del sujeto. Pero también lo es, como señalaba antes, que lo propio y diferenciador de la persona es tener dominio de sus actos, por lo que serán propiamente humanas aquellas que estén guiadas por la inteligencia y la voluntad, las que más directamente incidan en estos ámbitos, para potenciarlos.

El verdadero crecimiento de la singularidad moral requiere, pues, que dicha singularización se dé en relación con los actos libres, que, como explicaba Tomás de Aquino, son los verdaderamente humanos.⁸⁴

«Ahora bien, el hombre es dueño de sus actos gracias a la razón y a la voluntad, por lo que a la libertad se le llama “la facultad de la voluntad y de la razón”».⁸⁵

Dos son, pues, las potencias de la libertad: entendimiento y voluntad. Y dos serán también los campos en los que debe aumentar la singularidad para que esta haga crecer a la persona como tal, en cuanto persona: el del conocimiento y el del amor.

⁸³ «There exists a stark incommensurability between becoming a unique (i.e., religious) self and embodying individuality in the earthly sense, definable along the narrow lines of quantification, immediate usefulness, popularity, reasonableness, continual gratification and probabilities» (STAN, Leo: *Either Nothingness or Love*, cit., p. 67).

⁸⁴ Sobre la distinción entre actos *humanos* y actos *del hombre*, cf. *Summa Theologiae* I^a-II^{ae}, q. 1, a. 1.

⁸⁵ «Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis» (*Summa Theologiae* I^a-II^{ae}, q. 1, a. 1 co).

3.1. Singularidad en el conocimiento

Para Kierkegaard, ese “llegar a ser singular” del que venimos hablando, tiene una gran relevancia en el campo del conocimiento. El entendimiento es propio del espíritu, nos diferencia de los animales, y por eso la singularidad, para que sea verdadera y esencial, ha de conllevar también la progresiva singularización de nuestro conocimiento. Aspecto este íntimamente ligado a lo que explicaba en el primer capítulo acerca de la verdad subjetiva o existencial.

No se cansa Kierkegaard de repetir que la masa no tiene la verdad, que esta reside únicamente en el individuo. A mi entender, este alegato puede entenderse de dos formas, distinguibles aunque estrechamente conectadas.

a) Por una parte, una de las tesis implícitas en esta aserción es que el número no puede ser un criterio de verdad. Es decir, que la verdad de una afirmación no depende del número de personas que la sostengan o que estén convencidas de su veracidad. Algo que, como bien sabemos, se remonta al menos hasta las análogas afirmaciones de Sócrates.

Anota Kierkegaard en sus *Papirer* que

... hay una cierta concepción de la vida según la cual donde está la multitud está también la verdad, que es una necesidad de la misma verdad la de procurarse la multitud para sí. Hay otra concepción de la vida; esta considera que donde está la multitud está la falsedad, de modo que aunque cada uno de los singulares, para sí y en silencio, poseyeran la verdad, si a pesar de ello se reunieran en multitud (pero de tal manera que la multitud tuviera un significado decisivo votante, tonante, sonante), la falsedad se manifestaría al momento.⁸⁶

Cuando en *El punto de vista* escribe algo muy similar —la misma idea y palabras casi exactas—, hace una anotación a pie de página para matizar estas afirmaciones.⁸⁷ Y allí explica que él nunca ha negado ni negará que en las cosas temporales la multitud tenga algo que decir, que pueda tener autoridad y validez.⁸⁸ Pero él no habla de ese tipo de cuestiones ni son ellas las que le importan; sino que, como veíamos en el

⁸⁶ «Der er *Lin 8-11* Usandheden, saa (for <et Øieblik> at føre Sagen ud paa sin yderste Spidse) hvis end alle Enkelte, hver for sig i Stilhed havde Sandheden, vilde dog, dersom de kom sammen i Mængde (saaledes dog, at *Mængden* fik nogensomhelst afgjørende, stemmende, larmende, lydelig Betydning) Usandheden strax være tilstæde» (*Pap. VIII*¹ A 656 / *JP* 3, 2932).

⁸⁷ Quizá uno de los riesgos de los escritos de Kierkegaard sea precisamente el que ocurre en este caso: que da por hecho ciertas cosas, mencionándolas en alguna ocasión pero sin insistir en ellas y dejando todo el protagonismo a otras, que son las que le interesan. Y esto le conduce en ocasiones a una polarización extrema que, aunque es lo que él quiere porque piensa que su época lo necesita, puede resultar incompleta.

⁸⁸ Cf. *SKS* 16, 86 / *PV*, 106, nota al pie (tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 150, nota al pie).

primer capítulo, se está refiriendo a *la verdad existencial*, a la verdad ético-religiosa. Y en este género de verdades, en los conocimientos sobre Dios y el hombre, la realidad es la que es, independientemente de que la descubran y sostengan una, cien o mil personas.

Lejos de encajar en el perfil relativista en que algunos lo sitúan por su concepción de la verdad como subjetividad, Kierkegaard mantiene que la asamblea o las opiniones de la gente no pueden ser un criterio de autoridad, no pueden ser un baremo a la hora de medir la veracidad de una afirmación. La verdad no puede someterse a votación. Por eso, aunque cada individuo en privado posea la verdad, en el momento en que se reúnen en una multitud se hace evidente la falsedad; incluso aunque lo que piense la multitud sea verdadero, deja de serlo para el hombre en cuanto se sitúa a la muchedumbre como criterio decisivo de tal verdad, como lo que hace que esa afirmación sea verdadera.

El fondo de la crítica es el mismo que veíamos al hablar de la masa y el público: que el criterio numérico rige por encima del cualitativo. En este caso, la cantidad de personas que defienden algo prima sobre la concordancia o no con la realidad de aquello que se defiende. Es ahí donde reside la mentira.⁸⁹ Hasta llega a escribir que, «cuando al principio haces lo opuesto y tienes la suerte de que te sea adversa la opinión de la multitud, en tal caso puedes estar bien seguro de haber acertado con lo recto».⁹⁰ Aserción que atempera con esta otra: «La verdad se halla siempre solo en la minoría, pero no se sigue necesariamente que la minoría tenga siempre la verdad».⁹¹

b) Y precisamente esto, que «la verdad se halla solo en la minoría» — o, como dice en otro momento, que «la verdad se satisface con ser unidad»⁹² — nos conduce a la otra posible lectura de su insistencia en que la masa no tiene la verdad: a saber, que la verdad solo puede ser comuni-

⁸⁹ Cf. SKS 16, 86 / PV, 106-107, nota al pie (tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., pp. 150-151, nota al pie).

⁹⁰ «... eller hvis man oprindeligen gjør det Modsatte, og det da træffer sig saa heldigt, at Mængdens Dom yttre sig derimod, saa kan man være temmelig sikker paa, at man har grebet det Rette» (SKS 8, 235 / UDVS, 136 [tr. esp.: *La pureza de corazón es querer una sola cosa*, cit., p. 221]). Porque, había comentado Kierkegaard páginas antes, «Sandheden er ikke saaledes, at den strax behager en letsindig Mængde — og I Grunden gjør den det da aldrig» [«It is not the nature of truth to please a light-minded crowd immediately — and basically it never does that»] (SKS 8, 232 / UDVS, 133 [tr. esp.: *La pureza de corazón es querer una sola cosa*, cit., p. 217]).

⁹¹ «Sandheden er altid kun at finde i Minoriteten, uden at deraf følger, at Minoriteten altid er i Sandheden» (Pap. VIII¹ A 141 / JP 4, 4850).

⁹² «Sanheden nøies med at være en Eenhed» (SKS 8, 231 / UDVS, 132 [tr. esp.: *La pureza de corazón es querer una sola cosa*, cit., p. 216]).

cada por un singular y ser dirigida a un singular; o, con palabras distintas, que solo puede comunicarse *personalmente*.⁹³

Una de las tragedias de los tiempos modernos es precisamente esta: haber abolido el “yo”, el “yo” personal. Por esta precisa razón, es como si la real comunicación ético-religiosa hubiera desaparecido del mundo. Porque la verdad ético-religiosa está esencialmente relacionada con la personalidad y solo puede ser comunicada por un yo y a un yo. Tan pronto como la comunicación, en este ámbito, se vuelve objetiva, la verdad se convierte en mentira. Personalidad es lo que necesita.⁹⁴

Por tanto, debe ser cada uno el que conozca, cada persona la que ejerza su capacidad de discernimiento y su criterio. No basta con repetir lo que otros dicen —aunque sea cierto—, aceptar lo que viene en los libros o periódicos o creer que algo es verdad porque así lo piensa “todo el mundo”. No; hay que personalizar el conocimiento, apropiarse de la verdad, hacerla mía, singular. Pues, «si es cierto que se engaña el que llega a saber poco, ¿acaso no se engaña también el que ha llegado a saber mucho sin apropiarse de nada en absoluto?»⁹⁵ Lo cual ocurre con frecuencia, ya que la mayoría se preocupa no por si una idea es verdadera, sino por cuántos comparten dicha idea; pues es el número el que da poder terrenal a algo.⁹⁶ Como consecuencia, todo el mundo se siente con derecho a opinar sobre cualquier tema. Es lo que llevó a Kierkegaard a escribir aquello de que «el hombre no hace uso casi nunca de sus verdaderas libertades, por ejemplo de la libertad de pensamiento; en cambio, como compensación, exige la libertad de palabra».⁹⁷

⁹³ Cf. SKS 16, 90-91 / PV, 110-111 (tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 158).

⁹⁴ «En af det Modernes Ulykker er just den, at have afskaffet „Jeget“ det personlige jeg. Just derfor er ogsaa den egl. ethisk-religieuse Meddelelse som forsvunden af Vverden. Thi den ethisk-religieuse Sandhed forholder sig væsentlig til Personlighed, kan kun meddeles af et Jeg til et Jeg. Saasnart Meddelelsen her bliver objektiv, er Sandheden blevet Usandhed. Til Personligheden er det vi skal» (Pap. VIII² B 88 / JP 1, 656).

Y continúa, explicando así el porqué de los pseudónimos y de la comunicación indirecta: «Og jeg anslaaer det derfor som min Fortjeneste, at jeg ved at anbringe digtede Personligheder, der sige: jeg, midt i Livets Virkelighed (mine Pseudonymer) har bidraget til om muligt at vænne Samtidige til atter at høre et Jeg, et personligt Jeg (ikke hiint phantastiske rene Jeg og dets Bugtalen) tale» [«Therefore I regard it as my service that by bringing poetized personalities who say I (my pseudonyms) into the center of life's actuality I have contributed, if possible, to familiarizing the contemporary age again to hearing an I, a personal I speak (not that fantastic pure I and its ventriloquism)»] (Pap. VIII² B 88 / JP 1, 656).

⁹⁵ «Ak nei, hvis det er saa, at Den er bedragen, som kun faaer Lidet at vide, mon da ikke ogsaa Den, som fik saa Meget at vide, at han slet Intet tilegnede sig!» (SKS 5, 402 / TDIO, 21 [tr. esp.: *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, cit., p. 402]).

⁹⁶ Cf. SKS 13, 263 / M, 209 (tr. esp.: *El instante*, cit., p. 100).

⁹⁷ «Msk. gjør aldrig næsten Brug af de Friheder det har, saaledes f. E. af Tænkefriheden; istedet derfor fordrer man til Vederlag Yttringsfriheden» (Pap. II A 746 / JP 2, 1236).

De nuevo, los motivos para este comportamiento son el miedo y la comodidad.⁹⁸ «Con el fin de tomar conciencia de la verdad es necesario apartarse [...], apartarse de la masa. Y esto por sí solo es suficiente para angustiar a un hombre y asustarle más de lo que lo haría la muerte».⁹⁹ Porque el ser humano, continúa Kierkegaard, es un animal social, y precisamente su parte animal solo se contenta con la multitud. Mientras que el espíritu le impele a buscar su singularidad.

«Convertirse en un singular, continuar como un individuo singular, es el camino hacia la verdad»;¹⁰⁰ pues aunque la verdad es única, hay muchos senderos que conducen hacia ella, y cada cual ha de recorrer el suyo.¹⁰¹ Por eso cada persona tiene que asumir la responsabilidad de sus propios pensamientos, de lo que ha llegado a conocer y de lo que no sabe, incluso de aquello que sostenía, “porque era lo que todos decían”.¹⁰²

Para poder conocer de esta forma, para singularizarnos también en los dominios del conocimiento, tenemos en primer lugar que deshacer-nos de los prejuicios, igual que para nadar uno se despoja de sus ropas. Aunque para aspirar a la verdad debe uno «despojarse de una vestimenta mucho más interior, de pensamientos, ideas, egoísmo y otras cosas similares, antes de quedar suficientemente desnudo».¹⁰³ Y, una vez suficientemente desnudos, toca asimilar la verdad personalmente, apropiarse de ella. Llegando incluso a darnos igual quién descubrió aquello por primera vez o quién me lo enseñó, porque yo lo he descubierto de nuevo, lo he hecho mío. Como dice Kierkegaard en sus *Migajas*, solo desde el punto de vista histórico importa si una verdad la dijo Sócrates o Prodikos, «ya que la verdad en que me apoyo estaba en mí

⁹⁸ «For adapting oneself to the opinions and behaviors of other people or of a community is a very effective way of being accepted by them. Conversely, rejecting or disagreeing with the opinions of others is usually a very effective way of being rejected by them» (MCCOMBS, Richard: *The Paradoxical Rationality of Søren Kierkegaard*, cit., p. 196).

⁹⁹ «Til at blive opmærksom paa Sandhed hører: *Afsideshed* („Christus tog ham afsides”) *Afsideshed* fra Flokken. Og allerede dette er nok til at gjøre Mennesket angest og bange mere end for Døden» (*Pap.* XI¹ A 352 / JP 4, 4885).

¹⁰⁰ «At blive Enkelt, at bevares som Enkelt er Veien til Sandheden» (*Pap.* XI¹ A 438 / JP 4, 4887).

¹⁰¹ Cf. SKS 5, 416 / TDIO, 38 (tr. esp.: *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, cit., p. 416).

¹⁰² Pues, como mencionaba antes, en la eternidad Dios nos juzgará a cada uno individualmente, y se nos pedirá asumir la responsabilidad de nuestros actos y nuestros pensamientos. Cf. SKS 8, 231-232 / UDVS, 132-133 (tr. esp.: *La pureza de corazón es querer una sola cosa*, cit., pp. 216-217).

¹⁰³ «... maa man i langt inderligere Forstand trække ud, afføre sig en langt inderligere Paaklædning af Tanker, Forestillinger, Selvishhed o: D:, inden man bliver nøgen nok» (*Pap.* XI² A 227 / JP 4, 4889).

mismo y de mí surgió, y ni el propio Sócrates hubiese podido dármela, de idéntico modo a como el cochero es incapaz de arrastrar la carga del caballo, aunque disponga de una fusta».¹⁰⁴

La verdad a la que Kierkegaard se refiere no es algo que pueda adquirirse sin más, como quien compra un coche a punto para ser conducido o un armario ya montado. No puede copiarse de un libro, como hacen aquellos que engañan a sus maestros en el colegio.¹⁰⁵ La verdad requiere un esfuerzo personal, de apropiación; exige llegar a ella por uno mismo, aunque sea a partir de lo que otros nos muestran como tal. La verdad no pierde objetividad porque nos apropiemos de ella; y en cambio, gana efectividad, pues solo una verdad que ha sido asimilada individualmente nos hace más singulares y nos impulsa a vivirla.

... lo que yo digo es algo muy simple y sencillo, a saber, que la verdad solamente existe para el singular en cuanto él mismo la produce actuando. Si la verdad existe de cualquier otro modo para el individuo y este no hace más que impedir que ella exista para él del modo dicho, entonces es que tenemos delante un fenómeno peculiar de lo demoníaco. La verdad siempre ha tenido muchos anunciadores estentóreos, pero el problema está en saber si un hombre quiere reconocer la verdad profundamente —dejando que ella le penetre toda su esencia y sujetándose a todas sus consecuencias—, o si, en casos de apuro, no prefiere cualquier escapatoria o escondrijo después de haberle dado un beso de Judas a la consecuencia.¹⁰⁶

Y, cuando realmente se ha singularizado el conocimiento de este modo, cuando se ha hecho propio, entonces —estamos de nuevo ante la idea del primer capítulo— ya no se *sabe* la verdad, sino que se *es*. He aquí el verdadero conocimiento existencial, afirma Kierkegaard: el que implica una reduplicación en la vida de aquel que lo conoce.¹⁰⁷

¹⁰⁴ «... thi Sandheden, i hvilken jeg hviler, var i mig selv og kom frem ved mig selv, og end ikke Socrates formaaede at give mig den, saa lidet som Kudsken formaaer at trække Hestens Byrde, om han end ved Svøben kan hjælpe den dertil» (SKS 4, 221 / PF, 12 [tr. esp.: *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, cit., p. 29]).

¹⁰⁵ Así lo explica Kierkegaard en sus *Papirer*: «Der er mange Mennesker, der komme til et Livs-Resultat ligesom Skoledrenge; de snyde deres Lærer ved at skrive Facitet ud af Regnebogen uden selv at have regnet Stykket» [«There are many people who arrive at conclusions in life much the way schoolboys do; they cheat their teachers by copying the answer out of the arithmetic book, without having worked the problem themselves»] (*Pap.* I A 322 / JP 4, 4396).

¹⁰⁶ «Hvad jeg derimod taler om er noget ganske Simpelt og Eenfoldigt, at Sandheden kun er for den Enkelte, idet han selv frembringer den i Handling. Er Sandheden paa nogen anden Maade for Individet, og forhindres den af ham i at være paa den Maade for ham, da have vi et Phænomen af det Dæmoniske. Sandheden har altid havt mange høirøstede Forkyndere, men Spørgsmaalet er, om et Menneske i dybeste Forstand vil erkjende Sandheden, vil lade den gennemtrænge sit hele Væsen, antage alle dens Consequentser, og ikke have i Nødsfald et Smuthul for sig selv og et Judas-Kys for Consequentzen» (SKS 4, 439 / CA, 138 [tr. esp.: *El concepto de la angustia*, cit., p. 243]).

¹⁰⁷ «Overhovedet er jo det, at existere deri, eksisterende at udtrykke det o: s: v: det er at reduplicere» [«Basically, to exist therein, to express it in one's existence etc.—this is what it

Teniendo en cuenta todo lo expuesto en este apartado, se entiende que Kierkegaard se opusiera a tres factores de su tiempo que —así lo consideraba él— impedían dicha singularización: la prensa, el tipo de docencia que entonces ejercían la mayoría de los profesores y la catequesis de la cristiandad.

3.1.1. Crítica a la prensa

En relación con la prensa escribe Kierkegaard: «Incluso si mi vida no tuviera otro significado, de una cosa estoy bien satisfecho: precisamente, de haber descubierto la existencia absolutamente desmoralizadora de la prensa diaria».¹⁰⁸

¿Por qué desmoralizadora? Porque, por su propia condición de medio de comunicación de masas, la prensa trata a los hombres como números, no se dirige al individuo sino a la multitud.¹⁰⁹ Los periodistas, al escribir sus columnas, no están hablando al singular, a cada hombre en particular, sino que escriben para el género humano en abstracto, tratan únicamente de llegar a la mayor cantidad de posible gente.¹¹⁰ Y abstracta es también la prensa misma, pues en muchas ocasiones es anónima y no está escrita por ni para un individuo.

La prensa diaria tiene en el fondo el propósito de hacer imposible la personalidad; porque actúa como un inmenso abstracto, el género humano, que oprime infinitamente al singular.

Es un medio que la Antigüedad no conocía: en la Antigüedad, la lucha entre la personalidad y el abstracto no era tan enormemente desproporcionada como en

means to reduplicate»], escribe Kierkegaard hablando de la verdad del Cristianismo (*Pap.* IX A 207 / *JP* 1, 484).

¹⁰⁸ «Selv om mit Liv ikke fik anden Betydning, nu vel jeg er godt fornøiet med den, at have ret opdaget Dag-Pressens absolut demoraliserende Tilværelse» (*Pap.* X² A 17 / *JP* 2, 2163).

¹⁰⁹ «Dag-Pressen bestiller ikke Andet end Dag ud og Dag ind at foregøgle Menneskene denne Løgnens <høieste> Grudsætning, at Mængde er det Afgjørende» [«Day and day out the daily press does nothing but delude men with the supreme axiom of this lie—that numbers are decisive»] (*Pap.* X³ A 231 / *JP* 2, 2165).

¹¹⁰ «... il giornalismo è falso nella sua essenza. La falsità consiste nel rapporto totalmente indiscriminato, quantitativamente definito, che il giornale pone tra la notizie e i destinatari; in quanto lo sono tutti indiscriminatamente, e pertanto nessuno, l'informazione ne risulta stravolta dato che è subita, non responsabilmente (che implicherebbe: selettivamente) recepitata (oggi possiamo senz'altro aggiungere che la diffusione indiscriminata di qualsiasi notizia, sia a livello giornalistico che televisivo si sta rivelando altamente pericolosa per una vasta serie di individui, estremamente differenziati rispetto a quel che Jaspers chiamava *il grado de sopportazione della verità*)» (PIZZUTI, Giuseppe Mario: *Il problema del linguaggio nell'esistenzialismo*, cit., p. 118). Cf. también GARCÍA MARTÍN, José: «La crítica a la prensa y a la docencia en los Diarios de S.A. Kierkegaard»; en *Cadernos UFS de Filosofia*. Revista do Departamento de filosofia da Universidade Federal de Sergipe, ana 6, fasc. XII – vol. 7. Janeiro: Julio, 2010, pp. 45-49.

nuestro tiempo, donde cualquiera (de modo impersonal, canallesco) puede usar esta arma contra el singular.¹¹¹

Por eso Kierkegaard califica el periodismo —muy duramente— como, «la más profunda separación de la raza frente a Dios», ya que trata de erigir a la abstracción en el poder absoluto.¹¹² Abstracción que se acentúa con el anonimato, que lleva hasta su consumación el triunfo de la mentira, al impedir que se haga a nadie responsable de ella.¹¹³ La prensa despersonaliza: despersonaliza al que la escribe, que no es nadie, solo una X; y despersonaliza al que la lee, pues el público al que se dirige es, de nuevo, nada: una abstracción irreal.¹¹⁴ Lo resume Kierkegaard con palabras muy lúcidas:

Si no hubiera prensa diaria ni anonimato, tendríamos al menos el consuelo de que el que diera voz al error, expresara la desvergüenza, etc., sería una persona singular, definida, de carne y hueso. Quedaría, por tanto, la esperanza, de que la masa se redujera a un individuo particular y, en cualquier caso, su identidad sería conocida. Pero es terrible que alguien que no es nadie (consecuentemente, sin responsabilidad) pueda poner en circulación un error sin hacerse responsable y con la ayuda de los terriblemente desproporcionados medios de comunicación. Y luego este irresponsable error es aceptado por el público, ¡que vuelve a no ser nadie! No hay nadie en ninguna parte, y por esa misma razón hay un error generalizado.¹¹⁵

¹¹¹ «Dag-Presse er ret egl. beregnet paa at gjøre Personlighed umulig. Thi den virker som et uhyre Abstraktum, Generation, der er uendelig overmægtigt over den Enkelte.

Det er et Middel som jo Oldtiden ikke kjendte; i Oltiden var dog Kampen mellem en Personlighed og det Abstrakte ikke saa uhyre uproportioneret, som i vore Tider, hvor en Enkelt (nemlig upersonligt, slyngelagtigt) kan bruge dette uhyre Vaaben mod den Enkelte» (*Pap.* XI¹ A 25 / JP 2, 2172).

Cf. también SKS 8, 89 / TA, 93 (tr. esp.: *La época presente*, cit., p. 77).

¹¹² Cf. *Pap.* X² A 314 / JP 2, 2164. Castellani, siguiendo a Kierkegaard, llega a acusar a los diarios de “prostitución”: «Un gran diario es un gran negocio; por lo tanto, vuelve “negociable” lo que es por naturaleza *no-negociable*; es decir, es una prostitución» (CASTELLANI, Leonardo: *De Kirkegaard a Tomás de Aquino*, cit., p. 200).

¹¹³ Según Pizzuti, el núcleo de la crítica de Kierkegaard al periodismo es el anonimato. Cf. PIZZUTI, Giuseppe Mario: *Il problema del linguaggio nell'esistenzialismo*, cit., p. 116.

¹¹⁴ «...*Publikum* imposes a definite dehumanization since within its territory decisions are taken only on the ground of numbers, rather than through the free unpredictable will of single individuals. This dehumanizing potential can be seen from Kierkegaard's analytical excavation of the public's defining traits which are: an abstract essence distilled from the collective categories of the majority of the people; a phantasm most useful to contemporary sophists; the means by which a country's government and politics can be turned into an irrational pastime; and finally, a way to invade the individual's “private particularity”» (STAN, Leo: *Either Nothingness or Love*, cit., p. 241).

¹¹⁵ «Uden Presse og uden Anonymitet, saa bliver der dog altid den Trøst, at det da bliver et bestemt faktisk enkelt Menneske, der skal give Vildfarelsen Ordet, udtale Frækheden o: s: v.: Man tør saa haabe, at Mangen dog vil gyse for at være denne Enkelte, og man veed da i ethvert Tilfælde hvo det er. Men at En der er Ingen (altsaa her er intet Ansvar) uden Tanke om Ansvar kan sætte enhver Vildfarelse i Circulation ved Hjælp af det rædsomst uproportionerede Meddelelses-Middel: det er frygtelig. <Og at derpaa denne uansvarlige Vildfarelse overtages af Publikum, som igjen er Ingen! Der er overalt Ingen, ak og just derfor overalt Vildfarelse!>» (*Pap.* VIII¹ A 540 / JP 2, 2152).

Además, la prensa da por hecho que es verdad lo que opina la mayoría —afirmación que, como he repetido varias veces, Kierkegaard no aceptó nunca— y, paralelamente, incita a los hombres a creer que algo es verdad, “porque lo dice el periódico”, sin ejercer juicio crítico ninguno.¹¹⁶ No se sabe si reír o llorar cuando se oye a tanta gente afirmar algo con pleno convencimiento porque lo han leído en el periódico o en una revista.¹¹⁷ O su contrario: “eso no puede ser así, los periódicos dicen otra cosa”. Parece como si la verdad no dependiera ya de que manifieste o no la realidad, sino de que haya sido publicada en la prensa.

Son numerosas las entradas que Kierkegaard dedica a esto en sus *Papirer*. Me limitaré a citar un par:

En cada generación difícilmente encontramos diez personas cuyo mayor miedo, a la manera socrática, sea el de pensar erróneamente; en cambio, hay miles y millones que se asustan enormemente si tienen que defender una opinión en solitario, aunque sea acertada.

Pero cuando algo se imprime en el periódico, ello es *eo ipso* la prueba segura de que hay un buen número de gente que quiere tener o expresar esa misma opinión... *ergo*, ya puede uno aventurarse a tenerla.¹¹⁸

O esta otra:

Por tanto, yo enseño que la multitud es la mentira. Y querría llorar, e incluso morir, cuando soy consciente de que la prensa diaria y el anonimato vuelven las cosas aún más locas con la ayuda de “el público”; de que un anónimo, día a día, a través de la prensa, pueda decir lo que quiera; algo que, probablemente, no tendría ningún coraje para decir personalmente, y puedan repetirlo 10.000 x 10.000 personas... y que nadie sea responsable.¹¹⁹

¹¹⁶ Escribe Pasqua sobre los medios de comunicación de masas: «... el rechazo de la reflexión engendra la condición de masa y contribuye a la victoria del “se”, “se dice que”, “se piensa que”..., es decir, a la victoria de lo impersonal, de lo inauténtico. Pero el anonimato no hace la historia. La masa se eleva como una pompa de jabón y después explota en el vacío sin dejar rastro. El hombre real, sin embargo, se esfuerza por encontrar el sentido de las cosas a través del ejercicio de su inteligencia, facultad que aprehende el ser» (PASQUA, Hervé: *Opinión y verdad*. Madrid: Rialp, 1991, p. 47).

¹¹⁷ En internet, podríamos añadir hoy.

¹¹⁸ «Der lever vel neppe i hver Generation 10, der —socratisk— ere meest bange for at have en rigtig Mening; men der lever 1000 og Millioner, der for Alt ere bange for at staae ene med om det saa var den rigtigste Mening.

Men naar Noget staaer i et Blad er jo *eo ipso* deri Sikkerhed for, at der da altid er en Slump der ville have eller yttre den samme Mening: *ergo* tør Du gjerne have den Mening» (*Pap.* X⁵ A 138 / JP 2, 2171).

¹¹⁹ «See derfor lærer jeg at Mængden er Usandheden. Og jeg kunde græde ja ønske mig død, naar jeg tænker paa, at Dag-Pressen og Anonymitet gjør det endnu afsindigere ved Hjælp af „Publikum”. At en Anonym ved Hjælp af Pressen Dag ud og Dag ind kan faae sagt hvad han vil, hvad han maaskee ikke i fjerneste Maade havde Mod til personligt at sige det Mindste af i Enkelthedens Situation, kan faae 10.000 x 10.000^{der} til at sige det efter—og Ingen har Ansvar; at end ikke som i Oldtiden den relative angerløse Mængde er det Almægtige, men det absolut Angerløse: Ingen» (*Pap.* VIII¹ A 656 / JP 3, 2932).

Por otra parte, la rapidez con que la prensa inunda de información el mundo entero, impide al individuo asimilar casi ninguno de estos conocimientos: se salta de uno a otro sin tiempo para pensar, para enjuiciarlo críticamente.¹²⁰ Y, a fuerza de recibir de continuo retazos de verdad, fogonazos de información, se banaliza el conocimiento, se pierde todo contenido y significado. «La comunicación casi ha sido reducida al mínimo nivel de significación y al mismo tiempo los medios de comunicación casi han llegado al máximo nivel de una veloz expansión que todo lo inunda».¹²¹

Se termina buscando saber por mera curiosidad, por estar informados, por poder charlar con el vecino de los cotilleos y habladurías que llenan la prensa.¹²² En lugar de contemplar una verdad pausadamente, de profundizar en ella, de detenerse a saborear el conocimiento, a admirar su belleza, se sobrevuelan los titulares del periódico pidiendo cada vez más y más, «como se observan las curiosidades en una colección de arte; cuanto más breve, mejor, más cosas pueden verse».¹²³

Cuesta creer que estos reproches fueran hechos hace casi dos siglos, cuando los avances tecnológicos de que somos testigos hoy día no podrían ni imaginarse. Y, sin embargo, Kierkegaard fue un visionario en este sentido. Cuánto más duras habrían sido sus palabras si hubiera vivido en esta época, en la que el vertiginoso desarrollo de los medios de comunicación y las redes sociales ha multiplicado de forma exponencial tanto la “velocidad” en la transmisión de la información como la trivialización y “homogeneización” de los contenidos.¹²⁴

¹²⁰ Vendrían aquí muy a cuento los versos del poema de *El primer coro de la roca*, de T.S. Eliot: «¿Dónde está nuestra sabiduría que hemos perdido en conocimiento? ¿Dónde el conocimiento, que hemos perdido en información?», se pregunta.

¹²¹ «Meddelelsen er vel snart bragt ned til det Laveste i Retning af Betydningsfuldhed, og samtidigt have Meddelelses-Midlerne vel omtrent naaet et Høieste i Retning af hastig og Alt oversvømmende Udbredelse» (SKS 13, 73 / FSE, 48 [tr. esp.: *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*. Traducido por Andrés Roberto Albertsen, en colaboración con María José Binetti, Carlos Raúl Cordero, Óscar Alberto Cuervo y Ana María Fioravanti. Madrid: Trotta, 2011, p. 67]).

¹²² Cf. SKS 8, 89-90 / TA, 94 (tr. esp.: *La época presente*, cit., p. 78).

¹²³ «... ligesom man betragter Rariteter i et Kunstkabinet; jo kortere jo bedre, desto Mere kan man faae seet» (SKS 2, 174 / EO1, 177 [tr. esp.: *O lo uno o lo otro: Un fragmento de vida I*, cit., p. 194]).

¹²⁴ Todo esto no quiere decir que no se pueda hacer un buen uso de estos medios de comunicación. Pero sí es importante tomar conciencia de los peligros que conllevan, para tratar de contrarrestar el posible influjo pernicioso.

3.1.2. Crítica a la docencia

Además de hacerlo contra la prensa, Kierkegaard se enfrenta, exasperado, a profesores y docentes. El motivo tiene mucho que ver con su método de la comunicación indirecta, a la que antes me referí: un profesor no puede exponer al alumno la verdad —algunas verdades, al menos: las que más importan— de forma directa, sino que tiene que conseguir, mediante las vueltas que hagan falta, que sea él quien llegue a esa verdad, porque solo así la hará suya, solo así se estará haciendo singular, también en el conocimiento. Por eso escribe en sus *Papirer*:

Lo cierto es que no se debería enseñar; lo que quiero decir no puede ser enseñado; porque al ser enseñado se convierte en algo totalmente diferente. Lo que necesito es un hombre que no gesticule con las manos subido en un púlpito o con sus dedos desde un podio, sino un hombre que gesticule con su entera existencia personal, con la voluntad, ante cualquier peligro, de expresar con sus acciones precisamente aquello que enseña. Un profesor adjunto, es alguien con diecisiete preocupaciones: quiere tener una ocupación remunerada, quiere casarse, quiere ser reconocido, quiere satisfacer los tiempos, etc. Lo que yo he expresado, cuando es dicho en una conferencia por un profesor así, se convierte *eo ipso* en algo totalmente distinto. Precisamente esto es la profunda falsedad de toda la enseñanza moderna: que no hay ninguna conciencia de que el pensamiento se ve influido por el hecho de que el que lo está presentando no se atreve a expresarlo con sus acciones, que de este modo la flor o el corazón del pensamiento se desvanece, y el poder del pensamiento desaparece.¹²⁵

En principio, una lección *ex cathedra*, una clase teórica, no puede implicar una reduplicación en la vida. Pero la verdad ético-religiosa, la verdad existencial, requiere dicha reduplicación: eso es lo que preocupa a Kierkegaard.¹²⁶

Hay, pues, cierto conocimiento, algunas verdades, que no se prestan a ser enseñadas desde la cátedra de un profesor, al menos no de un modo directo. «Lo ético y lo ético-religioso ha de ser comunicado existencialmente y en la dirección de lo existencial».¹²⁷ Y requiere por tanto,

¹²⁵ «Sagen er den, der skal ikke doceres, hvad jeg har at sige maa ikke doceres, det bliver ved at doceres noget ganske Andet. Det jeg behøver er et Menneske, der gestikulerer ikke med Armene paa en Prædikestol og ikke med Fingeren paa et Catheder, men En, der gestikulerer med en heel personlig Existents, med Villighed til nøiagtigt med enhver Fare at ville i Gjerning udtrykke hvad han lærer. En Docent, det er En, som har 17 Hensyn, han vil have et Levebrød, han vil gifte sig, han vil være godt anseet, han vil tilfredsstille Tiden o: s: v.: Hvad jeg har udtalt foredraget af en saadan Docent bliver eo ipso noget ganske Andet. Just dette er Usandhedens Dyb i al den moderne Doceren, at man slet ikke har nogen Forestilling om, hvorledes det influerer paa Tanken, at den der fremstiller den ikke i Gjerning vover at udtrykke den, at just derved Tankens Blomst, eller Hjertet i Tanken, forsvinder, Tankens Magt gaaer ud» (*Pap.* VIII¹ A 554 / *JP* 1, 646).

¹²⁶ Cf. *Pap.* VIII² B 88 / *JP* 1, 656.

¹²⁷ «Det Ethiske og Ehtisk-Religieuse skal meddels existentielt og i Retning af det Existentielle» (*Pap.* VIII² B 88 / *JP* 1, 656).

comenta Kierkegaard, una gran dosis de ironía, mucho mayor de la que él encontró en las lecciones a las que asistió.

Por otra parte, entiendo que esta crítica de Kierkegaard no se dirige contra la enseñanza en general: él mismo se considera con la misión de enseñar y escribe bellísimas palabras sobre cómo lograrlo. Pero su modelo de enseñanza son los lirios y los pájaros y, aparentemente, la mayoría de los profesores que Kierkegaard encontró no se asemejaban mucho a ellos:

¡Cuantísimo habríamos aprendido de vosotros, maestros maravillosos, aunque no hubiéramos aprendido otra cosa que la lección de enseñar! Ya es mucho que una maestro humano haga lo que dice, pues lo más corriente es que lo haga de palabra bien abundante, pero apenas en la práctica. ¡Ah, más esta acotación acerca de los demás, nunca la han hecho ni el pájaro ni el lirio! Y estos, en cierto sentido, desde luego ni siquiera hacen lo que dicen; *lo hacen*, sin decirlo. ¡Qué gran maestría en enseñar es este vuestro escueto silencio, esta fidelidad para con vosotros mismos en hacer lo mismo —atendidos o desatendidos, comprendidos o incomprendidos, vistos o no vistos— de la mañana a la noche y año tras año!¹²⁸

Más bien, podríamos decir que Kierkegaard se opone al academicismo. Lo que critica a los profesores —se refiere fundamentalmente a los que enseñan religión, teología, ética, filosofía o aquellas materias que tienen que ver con el hombre y su conducta, que tocan temas *existenciales*— es que pronuncien discursos grandilocuentes, desde la cátedra, usando muchas y enrevesadas palabras, pero sin aplicar ni una sola de esas enseñanzas a su propia vida.¹²⁹ Kierkegaard quiere recordarnos que la sabiduría, el verdadero conocimiento, es un hábito que se adquiere con esfuerzo y que poco tiene que ver con la habilidad para exponer y defender una tesis frente a una multitud de alumnos.¹³⁰ En apariencia, una persona que reduplica en su vida aquello que enseña puede decir lo mismo que otra que se limita a dar un discurso o una lección

¹²⁸ «O, I vidunderlige Læremestere, hvis man af Eder ikke lærte Andet, hvis man lærte at undervise: hvor meget lærte man ikke! Stort allerede om en menneskelig Lærer gjør Noget af hvad han selv siger, som oftest gjør man vel mange Ord og kun Lidet deraf — ak, men ogsaa denne Bemærkning om Andre, den havde aldrig Fuglen eller Lilien gjort. Men I, — ja I gjøre rigtignok i en vis Forstand heller ikke hvad I sige; I gjøre det, uden at sige Noget. Men denne Eders ordknappe Taushed og denne Eders Troskab mod Eder selv i Aar ud og Aar ind saa lang Dagen er, paaskjønnet eller upaaskjønnet, forstaaet eller misforstaaet, seet eller useet, at gjøre det Samme: o, vidunderlige Mesterskab i at undervise!» (SKS 10, 22-23 / CD, 11 [tr. esp.: *Los lirios del campo y las aves del cielo*, cit., p. 83]).

¹²⁹ Estas palabras que dedica Kierkegaard a aquellos que escriben podrían aplicarse con el mismo rigor a los docentes y educadores: «... det at være Forfatter er og bør være en Gjerning og derfor en personlig Existeren» [«...to be an author is and ought to be a work and therefore a personal existing»] (SKS 16, 38 / PV, 57 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 75]).

¹³⁰ Cf. COLLINS, James: *The Mind of Kierkegaard*, cit., pp. 39-40 (tr. esp.: *El pensamiento de Kierkegaard*, cit., p. 53).

magistral. Pero, aunque ambas puedan cosechar grandes aplausos, a la primera le ha supuesto un esfuerzo extra en favor de la verdad, pues ha tenido que transformar la palabra en acción.¹³¹

La diferencia entre ambas es la misma, siempre en su opinión, que se daba entre la filosofía griega y la filosofía moderna: «en los días antiguos los hombres amaban la sabiduría (φιλοσοφία); en la actualidad amamos el nombre de filósofos».¹³² El propio nombre de filosofía da a entender que un filósofo es un *amante*. Para Sócrates y sus contemporáneos, la filosofía era un modo de vida; ahora, lo importante es haber construido, o al menos conocer, un sistema de pensamiento perfecto, saber exponerlo y defenderlo, pero sin que aquello deje ninguna huella en nuestra vida. Y se considera esto como un gran avance.

Dicen: en Sócrates la filosofía era *meramente* (pon atención a este *meramente*), era *meramente* una forma de vida. En Platón, en cambio [...], se convierte (estamos ascendiendo) en doctrina. Deviene luego una disciplina científica. Y así sigue la filosofía, adelante y hacia arriba, hasta que en nuestro tiempo nos encontramos en la cúspide de la erudición científica y miramos por encima del hombro a Sócrates, como si fuera inferior, porque para él la filosofía era, a fin de cuentas, una mera forma de vida.¹³³

Pero este modo de enseñar y de aprender impide la apropiación del conocimiento y la consecuente singularización, pues se nos ofrece la verdad como un sistema, algo que está ahí y que tenemos que tomar tal cual, que nos viene ya dado por el profesor y que no tendrá ninguna repercusión en nuestra vida.

3.1.3. Crítica a la catequesis

Y lo mismo, pero aún con más insistencia y ardor, pues incide directamente sobre lo religioso, achaca Kierkegaard a la catequesis que se realiza en la cristiandad.¹³⁴ La última cita que he transcrito continúa

¹³¹ Cf. *Pap.* X² A 201 / JP 1, 982.

¹³² «I gamle Dag elskede man Viisdom (φιλοσοφου) nu elsker man Navn af Philosoph» (*Pap.* IX A 148 / JP 3, 3314).

¹³³ «Man siger: I Socrates var dog Philosophien *endnu kun* (læg vel Mærke til dette: *endnu kun*) den var *endnu kun* et Liv. I Plato derimod [...] bliver den (vi stiger) Doctrin. Saa bliver den Videnskab. Saa gaaer det i Philosophien fremad indtil i vore Tider, da vi staae paa Videnskabens Høieste og see tilbage paa Socrates, som paa det Lavere, thi <i> ham var Philosophien dog *endnu kun* et Liv» (*Pap.* X⁵ A 113 / JP 3, 3317).

¹³⁴ Kierkegaard utiliza el término “cristiandad”, refiriéndose al modo en que viven el cristianismo sus contemporáneos (o más bien *no viven*), para diferenciarlo del verdadero cristianismo instaurado por Jesucristo. Con esta palabra denuncia, entre otras cosas, la unión entre Iglesia y Estado, la hipocresía de algunos presbíteros, la mentalidad de grupo de los cristianos de su época, la separación entre doctrina y vida...

con otro párrafo en el que, casi con idénticas palabras, se hace la misma reflexión sobre el cristianismo:

Para Cristo, para los apóstoles, para los primeros cristianos, el cristianismo era *meramente* (pon atención a este *meramente*), era *meramente* una forma de vida. Luego se avanza, va ascendiendo; el cristianismo se convierte en una doctrina, luego en una disciplina científica, seguimos ascendiendo... y ahora nos encontramos en la cúspide de la erudición científica y miramos por encima del hombro a los primeros cristianos, porque para ellos el cristianismo era *meramente* una forma de vida.¹³⁵

No hay mejor forma de resumir y expresar cuanto Kierkegaard escribe sobre este tema que sostener que la cristiandad ha transformado el cristianismo en una doctrina, olvidándose de que en realidad consiste en seguir *personalmente* a una Persona: a Cristo. «El cristianismo se ha convertido en una doctrina; y la conversión, el renacimiento, la imitación, el morir a este mundo, la renuncia, el olvido de sí, etc., es como si se hubieran ido volando».¹³⁶

No afirma Kierkegaard que el contenido de lo que se proclama en la cristiandad no sea cristiano. Lo que él mantiene es que tal *proclamación* no es el cristianismo.¹³⁷ Porque lo que Cristo quiere es que le sigamos, que vivamos como cristianos, como discípulos suyos, y no solo que conozcamos su enseñanza, que hablemos de ella y la pregonemos en los sermones.

Cristo no ha instaurado docentes, sino seguidores e imitadores: “sígueme”. No «*cogito, ergo sum*», sino, al revés, «*sum, ergo cogito*». No: me pongo a pensar en la abnegación, sino practico la abnegación; pero, si practico realmente la abnegación, debo ciertamente también haber pensado la abnegación.¹³⁸

Cristo no busca eruditos de la doctrina, sino *imitadores*. Y eso implica que el conocimiento que tengamos del cristianismo ha de ser un conocimiento existencial, singularizado, que implique al singular, que exija a cada uno la puesta en juego de su propia vida y de su persona. Y, del

¹³⁵ «I Crhistus, i Apostlene, i de første Christne var Christendommen *endnu kun* (læg vel Mærke til *endnu kun*) den var *endnu kun* et Liv. Saa gaaer det fremad, vi stiger, Christendommen bliver Lære, saa Videnskab, vi stiger—og nu staaer vi paa Videnskabens Høieste og seer tilbage paa de første Christne, thi i dem var Christendommen dog *endnu kun* et Liv» (Pap. X⁵ A 113 / JP 3, 3317).

¹³⁶ «Christendommens anden og egentlig afgjørende Side er det man har afskaffet i Christenheden. Christendommen er blevet en Lære; men Omvendelsen, Gjenfødselen, Efterfølgelsen, Afdøen fra denne Verden, Forsagelsen, Fornegtelsen o: s: v: det er som blæst bort» (Pap. X³ A 420 / JP 1, 397).

¹³⁷ Cf. Pap. X³ A 431 / JP 3, 3684.

¹³⁸ «Crhistus har ikke oprettet Docenter—men Efterfølgere: følg mig efter. Det er ikke cogito ergo sum—men omvendt sum ergo cogito. Ikke jeg tænker Selvfornegtelse ergo er jeg selvfornegtende men er jeg i Sandhed selvfornegtende, saa maa jeg dog vel ogsaa have tænkt Selvfornegtelsen» (Pap. IX A 49 / JP 2, 1846).

mismo modo, no busca predicadores, sino testigos, personas que testimonien la fe con su vida y sus actos, que prediquen la fe en la calle y no en las iglesias.¹³⁹

Desde luego, eso no está reñido con el hecho de que, para poder conocer la verdad cristiana y ponerla en práctica, haya quienes la enseñen a los demás. Lo que Kierkegaard critica y denuncia es que se quede solamente en enseñanza, en predicación: que no forme parte de la vida ni del predicador ni del oyente.

Del primero dice:

... la predicación que se aleja a mayor distancia posible del verdadero cristianismo es la de un hombre cuya vida, todos los días y a cada hora del día y a cada instante, expresa lo contrario de lo que predica, y luego en una media hora predica lo cristiano. Tal predicación convierte lo cristiano exactamente en su contrario.¹⁴⁰

Y al segundo aconseja: «que cuando leas la Palabra de Dios, en todo lo que leas, siempre te digas a ti mismo: es a mí a quien se habla, de mí de quien se habla».¹⁴¹ No como los que se dejan llevar en esto por una falsa modestia —que no esconde sino astucia y comodidad—, que les impide ver que la Palabra de Dios no habla a los demás, sino a sí mismos. Y así, tachando de vanidosos a quienes se ven reflejados en la Escritura, evitan relacionarse personalmente con ella, para no tener que transformar su vida.¹⁴²

¹³⁹ Cf. SKS 13, 47 / FSE, 18-19 (tr. esp.: *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*, cit., p. 36).

¹⁴⁰ «... at det er den størst mulige Afstand fra den sande Christendoms Forkyndelse, at en Mand, hvis Liv hver Dag, hver Time paa Dagen, hvert Øieblik udtrykker det Modsatte, at han forkynnder i en halv Times Tid det Christelige» (SKS 13, 80 / FSE, 57 [tr. esp.: *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*, cit., p. 75]).

¹⁴¹ «Dette, naar Du læser Guds Ord, da i Alt hvad Du læser, bestandigt at sige til Dig selv: det er mig der tales til, mig der tales om» (SKS 13, 63 / FSE, 36 [tr. esp.: *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*, cit., p. 55]).

¹⁴² «Skulde jeg ikke afskye at være forfængelig! Og skulde jeg da være saa dum ikke at gjøre det, naar jeg derved tillige sikkrer mig, at Guds Ord ikke kan komme til at faae gat i mig, fordi jeg ikke sætter mig i noget personligt (subjektivt) Forhold til Ordet, men derimod — o, Alvor, for hvilken jeg saa bliver høit priset af Menneskene! — forvlander Ordet til et upersonligt Noget (det Objektive, en objektiv Lære o.d.), til hvilket jeg — den baade Alvorlige og Dannede! — forholder mig objektiv, saa jeg da ikke er saa udannet og forfængelig, at jeg bringer mig Personlighed med i Spillet, at jeg skulde troe det var mig, der taltes til, mig — og ietvæk — mig, der taltes om. Ih langt fra mig være en saadan forfængelig Udannethed — og langt fra mig være ogsaa, hvad der jo ellers saa let kunde skee, at Ordet fik fat i mig, just i mig, fik Magt over mig, saa jeg ikke kunde væрге mig mod det, saa det blev ved at forfølge mig, indtil jeg enten gjorde efter det, forsagende Verden, eller dog tilstod, at jeg ikke gjorde det — den retfærdige Straf over hver Den, der tillader sig paa en udannet Maade at omgaaes Guds Ord» [«Should I not abhor being vain! Should I be so stupid as not to abhor it when I thereby also make sure that God's Word cannot take hold of me because I do not place myself in any personal (subjective) relation to the Word, but on the contrary — ah, what earnestness, for which I am then so highly commended by men — change the Word into an impersonal something (the objective, an objec-

Resumiendo: el problema no sería cuál es la verdad del cristianismo, sino cómo *yo* —cada individuo singular— me relaciono con esa verdad, cómo me la apropio y hago mía, introduciendo en mi vida las verdades del cristianismo, viviéndolas. Y eso es algo que concierne a cada persona singular, a todo individuo.

3.2. El amor, meta de la singularidad

Pero no es la del entendimiento la única potencia espiritual del hombre. Encontramos en él otra facultad que, junto con el intelecto, le permite ser dueño de sus actos, ser libre. Se trata de la voluntad, cuyo acto primero y principal es el amor.¹⁴³

Ambas potencias se relacionan continuamente: «las cosas de la voluntad caen bajo el intelecto, y las cosas del intelecto pueden caer bajo la voluntad».¹⁴⁴ No se puede querer nada que no haya sido conocido antes y, por otra parte, en numerosas ocasiones es la voluntad la que mueve al entendimiento. Sin embargo, según el punto de vista que se adopte, puede decirse que una de las dos es más perfecta que la otra. Lo resume así Tomás de Aquino:

El intelecto se puede comparar con la voluntad de tres modos: primero, considerando de modo absoluto y universal, sin referencia a ningún objeto determinado, el intelecto es más excelente que la voluntad; así, para un sujeto el poseer la nobleza de una cosa es más perfecto que estar solamente en relación con ella. Segundo, respecto a las realidades naturales sensibles, el intelecto continúa siendo más noble que la voluntad; por ejemplo, conocer la piedra vale más que poseerla, porque la forma de la piedra existe en el intelecto y es conocida de un modo más noble a como existe en la piedra misma en cuanto objeto del deseo de la voluntad. Por último, en lo que respecta a las realidades divinas superiores al alma, querer vale más que conocer; así, poseer a Dios y amarle vale más que conocerle, porque la bondad divina existe de

tive doctrine, etc.), to which I—both earnest and cultured!—relate myself, objectively. Thus I am not so uncultured and vain that I bring my personality into the picture or think that it is I to whom it is speaking, I—and incessantly I—of whom it speaks. May I never be guilty of such vain lack of breeding—and may what could so easily happen never happen—namely, that the Word would take hold of me, precisely me, gain power over me so that I could not defend myself against it, so that it would go on pursuing me until I either acted according to it, renouncing the world, or at least admitted that I did not do it—a just punishment for anyone who lets himself deal with God’s Word in such an uncultured way»] (SKS 13, 63 / FSE, 36 [tr. esp.: *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*, cit., pp. 54-55]).

¹⁴³ Es conveniente precisar aquí que, como explica Tomás de Aquino, un acto puede llamarse voluntario en dos sentidos: o porque viene imperado por la voluntad, como sería por ejemplo hablar o pasear, o porque emana directamente de la voluntad, como el acto mismo de querer. A este acto de querer, y fundamentalmente al de querer el bien del otro en cuanto otro —el más libre y perfecto de todos— es al que me voy a referir en este epígrafe. Cf. *Summa Theologiae* I^a-II^ae, q. 1, a. 1 co. et ad 1, ad 2, ad 3.

¹⁴⁴ «Et ideo quae sunt voluntatis cadunt sub intellectu; et quae sunt intellectus possunt cadere sub voluntate» (*Summa Theologiae* I^a, q. 87, a. 4 ad 2).

una manera más perfecta en Dios, tal como es deseada por la voluntad, que como existe participada en nosotros, concebida por el intelecto.¹⁴⁵

Dejemos, pues, bien sentado que, para lograr el crecimiento de la singularidad moral de la persona, debe buscarse la singularización en ambas facultades —entendimiento y voluntad— y en su constante relación e implicación recíprocas. Solo entonces cabría añadir que, cuando se trata del amor a otras personas o a Dios, la singularización en este campo es aún más crucial que la del conocimiento —aunque es imposible separar ambos, pues están estrechamente unidos... como todo en la persona... o incluso más que el resto—. Porque, en lo que respecta a este tipo de realidades, «querer vale más que conocer»: es un acto existencialmente más noble y excelso, y por tanto, el perfeccionamiento —y la singularización— que conlleva en la persona es mayor. Como dice Westphal, «no es lo que conoces, es a quién amas lo que te hace verdaderamente humano».¹⁴⁶

Pero, declara Kierkegaard, «la mayor parte de los hombres no puede amar de verdad, porque su diferencia de individualidad es demasiado insignificante».¹⁴⁷ Esta frase encierra la clave de todo este asunto, el destino final de ese *llegar a ser singular*: poder amar a los demás. Quizá arrojen algo de luz estas otras palabras, también de Kierkegaard:

Ser completamente “como los otros” parece una forma de confianza hacia los otros, y como tal se proclama y se alaba naturalmente también en el mundo. [...] No, querer ser del todo como los otros es una vileza deshonesto, grandiosa, precisamente hacia los otros. Por eso la pena ha venido también sobre el género: que estos millones viven todos, hasta el último, hacinados en una barraca, porque cada uno es la copia perfecta del otro. De ahí su angustia e indecisión y desconfianza, cuando se trata de comprometer la vida.¹⁴⁸

¹⁴⁵ «Sic igitur tripliciter potest comparari intellectus ad voluntatem. Uno modo absolute et in universali, non respectu huius vel illius rei; et sic intellectus est eminentior voluntate; sicut habere id quod est dignitatis in re aliqua est perfectius quam comparari ad nobilitatem eius. Alio modo per respectum ad res materiales sensibiles: et sic iterum intellectus est simpliciter nobilior voluntate, ut puta intelligere lapidem quam velle lapidem; quia forma lapidis nobiliori modo est in intellectu secundum quod ab intellectu intelligitur, quam sit in se ipsa secundum quod a voluntate desideratur. Tertio modo in respectu ad res divinas, quae sunt anima superiores; et sic velle est eminentius quam intelligere, sicut velle Deum vel amare quam cognoscere; quia scilicet ipsa divina bonitas perfectius est in ipso Deo prout a voluntate desideratur, quam sit participata in nobis prout ab intellectu cognoscitur» (*De Veritate*, q. 22, a. 11 co).

¹⁴⁶ «...it's not what you know, it's who you love that makes you truly human» (WESTPHAL, Merold: *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*, cit., p. 151).

¹⁴⁷ «Deraf kommer det, at de fleste Mennesker ikke kunne <i Sandhed> elske, fordi deres Individualitets Forskjel er for ubetydelig» (*Pap. VIII¹ A 462 / JP 2*, 2003).

¹⁴⁸ «At ville være ganske som de Andre kunde synes en Slags Troskab mod de Andre, udraabes og prises naturligviis ogsaa som saadan i Verden [...]. Nei, det at ville være ganske som de Andre er en feig, magelig—Uredelighed mod de Andre. Derfor er Straffen ogsaa

¿Por qué es «una vileza deshonesta, grandiosa, precisamente hacia los otros»? Porque si trato de asemejarme a los demás, si no pongo empeño en singularizarme y fomentar honrada y sencillamente lo que de diferente y particular hay en mí, no tendré nada que ofrecer a los que me rodean; porque todo lo que pudiera darles, ellos ya lo tienen. Y esto hace también que el compromiso se convierta en un absurdo: ¿para qué comprometerme, poner cabeza, corazón y vida en algo, si cualquier cosa que yo pudiera realizar o entregar ya lo hace otro igual o incluso mejor que yo?

Cada persona tiene una misión en la vida, un cometido propio, que nadie puede realizar en su lugar, al menos no de la misma forma. Por eso, no esforzarse por desarrollar lo singular que hay en cada uno y desplegar las cualidades propias, nos torna incapaces de desempeñar tal misión.

Solo cuando la persona es consciente de su singularidad, de que es única en el mundo —insustituible, como decíamos antes—, puede quererle a sí misma y tratar de dar lo mejor de sí. Solo entonces puede desterrar ese deseo que le asalta a veces de tratar de asemejarse a los demás, de compararse y subestimarse, porque entonces se entiende que el no esforzarse por ser cada vez más uno mismo incapacita para cumplir la propia misión en la vida. Pues si no intento distinguirme del resto no tendré nada que ofrecer a los demás, no podré amar, no podré entregarme ni entregar nada, porque todo eso que yo doy ya pueden darlo otras personas.

A este respecto, es revelador el testimonio de Frankl, tras su experiencia en los múltiples campos de concentración en los que estuvo confinado:

Recuerdo dos casos de suicidio frustrado que guardan entre sí una sorprendente semejanza. Los dos prisioneros habían manifestado sus intenciones de suicidarse; ambos aducían el típico argumento del campo; ya no esperaban nada de la vida. La terapia, según lo expuesto con anterioridad, consistía en hacerles comprender que la vida sí esperaba algo de ellos. A uno de ellos le esperaba en el extranjero su hijo, un hijo al que adoraba. En el otro caso, no se trataba de una persona sino de una cosa ¡su obra! Era un científico que había iniciado la publicación de una colección de libros aún por concluir. Nadie más que él podía acabar ese trabajo, igual que nadie podía reemplazar al padre en el cariño a su hijo.

kommet over Slægten, at der leve disse Millioner, som dog alle til syvende og sidst vide med hinanden, at det Hele er Utilforladelighed, fordi bestandigt den Ene kun er ganske som de Andre. See derfor deres Angest og Raadvildhed og Mistroiskhed, naar det kniber lidt i Livet» (Pap. XI¹ A 387 / JP 3, 2978).

Esta unicidad y singularidad que diferencian a cada individuo y confieren un sentido a su existencia, se fundamenta en su trabajo creador y en su capacidad de amar. Cuando se acepta a la persona como un ser irreplicable, insustituible, entonces surge en toda su trascendencia la responsabilidad que el hombre asume ante el sentido de su existencia. Un hombre consciente de su responsabilidad ante otro ser humano que lo aguarda con todo su corazón, o ante una obra inconclusa, jamás podrá tirar su vida por la borda. Conoce el *porqué* de su existencia y será capaz de soportar casi cualquier como.¹⁴⁹

Es bastante frecuente, sobre todo en personas con un carácter más tímido e inseguro, compararse con aquellos que las rodean, querer ser como este o aquel —de cualquier forma menos de la que se es— e incluso sufrir por ello, entristecerse por lo que consideramos defectos o aspectos de la personalidad que no nos gustan. Cuántas veces alguien mira con envidia a aquel amigo o compañero tan divertido, a aquel otro que no le da ninguna vergüenza hablar en público, al que es buen deportista, a ese más inteligente o que triunfa en el trabajo, al otro que es capaz de liderar al grupo, al que sabe contar chistes, a aquel que cae bien a todo el mundo... Y trata de parecerse a ellos, de asemejarse, de copiarles e imitarlos. O no lo hace porque no se siente capaz, pero se queda rumiando su desgracia —este carácter soso y aburrido que le ha tocado, esta mala cabeza, etc.— y compadeciéndose de sí mismo, incapaz de actuar, deseando ser de otra manera. Pero si atendemos a lo expuesto anteriormente, advertiremos lo absurdo de tal actitud. Hemos de caer en la cuenta de que, si intento ser igual que esa persona que tanto admiro y voy asimilándome a ella, ¿qué puedo ofrecerle entonces? Nada, porque ya lo tiene. En cambio, hay cosas que solo yo puedo dar; mis cualidades —todo el mundo tiene— no son mejores ni peores, sino diferentes; y sería un sinsentido que todos estuviéramos adornados con las mismas, pues entonces nadie tendría nada nuevo que brindar al resto.

Por eso cada persona debe intentar con todas sus fuerzas ser cada vez más ella misma, fomentar eso que tiene de singular y que nadie más puede ofrecer.¹⁵⁰ Buscar dentro de sí el ideal al que está llamado y mejo-

¹⁴⁹ FRANKL, Viktor: *Man's search for meaning*. New York — London — Toronto — Sydney: Pocket Books, 1985, pp. 100-101 (tr. esp.: *El hombre en busca de sentido*. Traducido por Christine Kopplhuber y Gabriel Insausti Herrero. Barcelona: Herder, 2004, pp. 103-104).

¹⁵⁰ Escribe Unamuno: «Todos, es decir, cada uno, puede y debe proponerse dar de sí todo cuanto puede dar, más aún de lo que puede dar, excederse, superarse a sí mismo, hacerse insustituible, darse a los demás para recogerse de ellos. Y cada cual en su oficio, en su vocación civil. Y la palabra oficio, *officium*, significa obligación, deber, pero en concreto, y eso debe significar siempre en la práctica. Sin que se deba tratar acaso tanto de buscar aquella vocación que más crea uno que se le acomoda y cuadra, cuanto ha de hacer vocación del menester en que la suerte o la Providencia o nuestra voluntad nos han puesto» (UNAMUNO, Miguel de: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, cit., p. 275).

rar día a día para alcanzarlo, procurando paliar los defectos, intentando constantemente crecer como persona, con su propia perfección como único modelo. ¿Por qué? Por amor, para poder entregarse a los demás. Porque —como sostiene Unamuno— «cuanto más soy yo mismo, más soy de los demás; de la plenitud de mí mismo me vierto a mis hermanos, y al verterme a ellos, ellos entran en mí». ¹⁵¹

Ese es también el motivo —que apuntaba en el capítulo anterior— por el que Dios ha querido crear singulares: porque desea ser amado. ¹⁵² Y solo quien es libre y tiene algo que entregar puede amar, a Dios y a las demás personas. Porque amar es entregarse uno mismo por el bien del amado. Así pues, ¿qué sentido tiene entonces buscar esa creciente singularización? La respuesta es clara y contundente: el fin y la clave de la singularidad es el amor —ya sea a otras personas o, en última instancia (o en primera, según como se mire), a Dios—.

Así pues, parece necesario rechazar la tentación que podríamos sentir de acusar a Kierkegaard de individualismo, incluso de egoísmo, de impulsar al hombre a centrarse en su propio yo y olvidarse del resto. Pues nada más lejos del pensamiento y la intención de Kierkegaard: en sus enseñanzas todo se resuelve y se encamina hacia el amor. Esto permite explicar por qué, a un pensamiento así, que focaliza su atención en el individuo singular, no puede sin embargo tachársele de individualista, pues el motivo que lleva a expandir dicha singularidad no es encerrarse en el propio ego y aislarse del resto, sino precisamente poder darse a los demás.

En el próximo y último capítulo trataré este aspecto con más detenimiento.

¹⁵¹ UNAMUNO, Miguel de: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, cit., p. 289.

¹⁵² Cf. *Pap.* XI¹ A 487 / JP 4, 4350.

VII. Singularidad y alteridad

El párrafo que cierra el capítulo anterior expresaba mi convicción de que no se puede acusar a Kierkegaard de individualismo. Sin embargo, y aunque en los últimos años esta mentalidad ha ido cambiando, la de ser un pensador individualista —en sentido peyorativo— es una de las críticas que con más frecuencia ha recibido nuestro autor.

Si excluimos el corolario final que insinuaba al término del último capítulo y que pretendo seguir desarrollando, lo dicho hasta ahora justificaría plenamente la siguiente pregunta: ¿implica la insistencia de Kierkegaard en “el individuo singular” una renuncia a la alteridad? ¿Representa su postura una cerrazón sobre uno mismo, que ignora las necesidades o incluso la existencia de “los otros”?

Resulta lógico plantearse esta cuestión, la cual surge de forma natural y casi inevitable tras acentuar una y otra vez la relevancia de la singularidad y la exigencia de incrementarla, tras definir a la persona casi exclusivamente en función de su interioridad e individualidad, tras colocar por encima de cualquier otra cosa la relación personal y solitaria con Dios, tras apuntar las ventajas de prescindir de los otros como punto de referencia en el camino de nuestra propia perfección, tras criticar duramente las agrupaciones y colectivismos que despersonalizan al individuo...

Una incorrecta interpretación de estas cuestiones puede llevar a comprender erróneamente el pensamiento de Kierkegaard —y toda la concepción de la singularidad de la persona que vengo exponiendo a lo largo de estas páginas—. De hecho, así ha sucedido con frecuencia. Autores como Buber, Lévinas, Mackey o Adorno son solo algunos de los que reprochan a Kierkegaard su indiferencia ante la alteridad de los

demás, acusándole de olvidar el carácter social del ser humano, aislándolo completamente en su propia realidad, sin más interlocutor que Dios, sin preocupación real por la interrelación con las demás personas que pueblan el mundo.¹

Stan, en su obra *Either Nothingness or Love. On Alterity in Søren Kierkegaard's Writings*, dibuja el panorama con certeras pinceladas:

Lo que hoy se ha convertido en la crítica habitual lanzada contra la antropología religiosa de Kierkegaard proviene principalmente de un nítido cuarteto formado por Louis Mackey, Martin Buber, Emmanuel Lévinas y Theodor Adorno. Mientras que Buber cree que la insistencia fundamentalista de Kierkegaard en la relación con Dios y su aislamiento espiritual anulan cualquier preocupación por el orden creado de la mundanidad, incluyendo el bien de los otros, Lévinas acusa al Danés de sacrificar la alteridad humana en el altar del individualismo religioso totalitario. Mackey se une a sus filas y afirma que encontramos un evidente "acosmismo" [acosmism] (o una «pérdida del mundo [worldlessness]... que bordea el solipsismo») «en los escritos éticos de Kierkegaard, especialmente en el *Post scriptum*». Adorno añade a estas importantes incriminaciones que la defensa de Kierkegaard de una relación cara-a-cara y normativa con Dios torna fútil todo aquello ligado al esfuerzo por una justicia terrena y una armonía social.²

La insistencia en la relación con un Dios trascendente y la importancia de la interioridad personal son los motivos más determinantes que condujeron a tachar el pensamiento de Kierkegaard de asocial, a recriminarle su falta de preocupación por las relaciones interpersonales. Pero, como comentaba antes, los investigadores y estudiosos han ido poco

¹ Cf. ADORNO, Theodor W.: "On Kierkegaard's doctrine of love"; in *Studies in Philosophy and Social Science* 8. New York: The Institute, 1940; BUBER, Martin: *Between Man and Man*. Translated by Ronald Gregor-Smith. London: Routledge & Kegan Paul, 1947; LÉVINAS, Emmanuel : « Éthique et Existence » ; dans *Noms Propres*. Montpellier : Fata Morgana, 1976 (tr. esp.: "Existencia y ética"; en *Kierkegaard vivo: Una reconsideración*. Madrid: Encuentro, 2005); LÉVINAS, Emmanuel : *Éthique et infini*. Paris: Fayard, 1982 (tr. esp.: *Ética e infinito*. Madrid: Antonio Machado, 1991); MACKAY, Louis: "The Loss of World in Kierkegaard's Ethics"; in *Review of Metaphysics* 62/15. Republished in *Kierkegaard: A Collection of Critical Essays*. Edited by Josiah Thompson. Garden City (NY): Anchor Books, 1972.

Taylor, por ejemplo, es otro de los que se sitúa dentro de este grupo: «Kierkegaard's vision of authentic selfhood or realized spirit is fundamentally non-social», asevera (TAYLOR, Mark C.: "Love and Forms of Spirit: Kierkegaard vs. Hegel"; in *Kierkegaardiana*, vol. 10, cit., pp. 111-112).

² «What have now become the standard criticisms leveled at Kierkegaard's religious anthropology come mainly from a distinct quartet formed by Louis Mackey, Martin Buber, Emmanuel Levinas, and Theodor Adorno. Whereas Buber believes that Kierkegaard's fundamentalist stress on the God relation and his spiritual isolationism obliterate any concern for the created order of earthliness, including the goodness of others, Levinas indicts the Dane for having sacrificed human alterity on the altar of a totalistic religious individualism. Mackey joins in their ranks and claims that a definite "acosmism" (or a "worldlessness...that borders on solipsism") "is found in the ethical writings of Kierkegaard, especially *CUP*". Adorno adds to these weighty incriminations that Kierkegaard's apology of a face-to-face and normative relationality to the divine renders futile anything connected with the struggle for earthly justice and social harmony» (STAN, Leo: *Either Nothingness or Love*, cit., pp. 4-5).

a poco advirtiéndole la dimensión social —e incluso política— del pensamiento de Kierkegaard, descubriendo el papel que juega “el otro” en el conjunto de la obra kierkegaardiana.³

Quizás el cambio de mentalidad se inició con la aparición del tomo correspondiente a *Dos Edades* de la serie *International Kierkegaard Commentary*.

Casi en su comienzo leemos: «Con la publicación de este volumen de ensayos sobre la obra de Kierkegaard *Dos Edades*, debería morir un mito».⁴

Para añadir de inmediato:

El mito sugiere que sus ideas sobre el individuo son presentadas por Kierkegaard en un vacío social y político, que la interioridad y la subjetividad kierkegaardianas alcanzan un grado tal de generalidad e incondicionalidad que el individuo (*hiin Enkelte*) carece de contexto social e histórico, que la sociedad y la historia se detienen y dejan de tener efecto en el individuo que se elige a sí mismo delante de Dios. Por consiguiente, ya que se despoja al individuo de sus relaciones sociales, ya que no es más que un particular desnudo, el análisis kierkegaardiano del individuo debe fracasar. Una visión así puede justificarse por una lectura selectiva de las obras de Kierkegaard, pero no puede ser justificada por una lectura equilibrada y rigurosa de su obra completa. La lectura de *Dos Edades* torna cómica esa lectura selectiva y parcial.⁵

³ Una de las obras más representativas acerca de este tema es AA.VV.: *Kierkegaard: The Self in Society*. Edited by George Pattison and Steven Shakespeare. New York: St. Martin's Press, 1998. En ella, un buen número de investigadores exponen sus opiniones al respecto, desde muy diversos puntos de vista. Además, el panorama que dibujan Pattison y Shakespeare en la introducción a dicho volumen resulta muy esclarecedor, pues definen a grandes rasgos las distintas posturas de los más significativos de aquellos investigadores que sí consideran que el pensamiento de Kierkegaard posee una dimensión social. Entre estos se cuentan autores como Walter Lowrie, Howard A. Johnson, Douglas V. Steere, Michael Plekon, John Elrod, Kresten Norden-toft, Bruce Kirmmse, Merold Westphal, Bernd Henningsen, Lisselotte Richter o Michele Nicoletti.

Entre otros muchos títulos que podrían citarse, cf. también DOOLEY, Mark: *The Politics of Exodus: Søren Kierkegaard's Ethics of Responsibility*. New York: Fordham University Press, 2001; TILLEY, J. Michael: “The Role of Others in ‘On the Occasion of a Confession’”, cit.; WESTPHAL, Merold: *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*, cit.; AA.VV.: *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community*. Edited by George B. Connell and C. Stephen Evans. Atlantics Highlands (NJ): Humanities Press International, 1992.

⁴ «With the publication of this volume of essays on Kierkegaard's *Two Ages* a myth should die» (AA.VV.: *International Kierkegaard Commentary*. Vol. 14: “*Two Ages: The Present Age and the Age of Revolution*”, *A Literary Review*. Edited by Robert L. Perkins. Macon (GA): Mercer University Press, 1984, p. xiii).

⁵ «The myth is to the effect that Kierkegaard presents his concepts of the individual in a social and political vacuum, that Kierkegaardian inwardness and subjectivity is so pervasive and unqualified that for the Kierkegaardian individual (*hiin Enkelte*) there is no social and historical contexts, that society and history stop and cease to have an effect on the individual who chooses himself before God. Consequently, since the individual is stripped of his social relations, is a bare particular, the Kierkegaardian analysis of the individual must fail. Such a view can be justified by a select reading of Kierkegaard's works, but it cannot be justified by a balanced and thorough reading of the whole authorship. A reading of *Two Ages* shows this select and partial

Debido a las peculiaridades de su obra escrita y a su forma de entender la comunicación, una lectura parcial o sacada de contexto se demuestra insuficiente. Desgajar los pensamientos de Kierkegaard del más amplio marco de su obra entera nos hace olvidar que cada una de esas cuestiones forma parte de un plan —no necesariamente trazado de antemano, ni siquiera del todo consciente conforme se va llevando a cabo, sino de ordinario más tarde, una vez que el propio autor retorna sobre él—, que adquiere su sentido solo cuando se tiene a la vista la meta, la intención que se persigue.

Es el propio Kierkegaard el que nos hace caer en la cuenta. Él mismo era muy consciente de que tanta insistencia en la individualidad, en la singularidad, podía malinterpretarse como una llamada a ocuparse de la propia persona sin tener en cuenta a los demás. Pero advertía también con meridiana claridad a dónde conducía el camino que estaba perfilando: directo hacia “los otros”. Lo deja escrito en una entrada de su diario, citada frecuentemente:

Pese a todo lo que la gente debía ya haber aprendido acerca de mi cuidado mayéutico, además de proceder con lentitud y dejando continuamente que parezca como si no supiera nada más, lo que viene después... ahora, con ocasión de mis nuevos discursos edificantes, probablemente vociferarán que no sé qué es lo siguiente, que no sé nada sobre sociabilidad. ¡Tontos! Aunque por otra parte me debo a mí mismo el confesar delante de Dios que en cierto sentido hay algo de verdad en ello, solo que no es lo que piensan los hombres... a saber, que cuando primero enfatizo un aspecto, luego afirmo el otro incluso con más fuerza.

Ahora tengo el tema de mi próximo libro. Se llamará: “Las obras del amor”.⁶

¿Qué significa esto? En definitiva, que, como antes apuntaba, la estrella polar que orienta toda la obra de Kierkegaard es el amor; que si debo promover mi crecimiento personal, el desarrollo de mi singularidad no es por un afán egoísta o individualista, sino para poner dicha singularidad así desarrollada —lo mejor de mí mismo— al servicio de aquellos que me rodean.

reading to be humorous» (AA.VV.: *International Kierkegaard Commentary*. Vol. 14: “Two Ages: The Present Age and the Age of Revolution”, *A Literary Review*, cit., p. xiii). Cf. DOOLEY, Mark: *The Politics of Exodus*, cit., pp. 1-2).

⁶ «Tiltrods for Alt hvad Menneskene burde have lært om min maieutiske Forsigtighed, med at gaae langsomt frem, og bestandigt lade som veed jeg ikke mere, ikke det Næste—vil man nu formodentlig i Anledning af mine nye Opbyggelige Taler vræle om at jeg ikke veed det Næste, ikke veed Noget om Socialiteten. De Daarer! Men paa den anden Side skylder jeg mig selv for Gud at tilstaae, at der i en vis Forstand er noget Sandt deri, kun ikke som Menneskene forstaae det, at nemlig det bestandigt, først naar jeg ret tydeligt og skarpt har draget den ene Side frem: saa gjør den anden sig desto stærkere gjældende.

Nu har jeg mit Thema til den næste Bog. Den skal hedde: Kjærlighedens Gjerninger» (*Pap. VIII¹ A 4 / JP 5, 5972*).

1. El amor a los demás

*Las obras del amor*⁷ es, pues, otro de los libros que más se han tenido en cuenta a la hora de desterrar del panorama intelectual la imagen de un Kierkegaard individualista.⁸ Es en ella, una de sus publicaciones más maduras, donde Kierkegaard explica con detalle en qué consiste el amor a los demás.⁹

Ciertamente, Kierkegaard «no es muy conocido por hablar del amor... al menos no del amor entre seres humanos».¹⁰

Pero las palabras que escribe en el primer capítulo son una muestra de la imposibilidad de exagerar la importancia que el amor tiene en el conjunto de su pensamiento. Pues sentencia, tajante, que engañarse respecto al amor es lo más espantoso que puede ocurrir: supone una pérdida eterna para la que no existe compensación ni en esta vida ni en la otra.¹¹ Y en la conclusión de la misma obra exclama: «amar a los seres

⁷ Sobre esta obra podrían escribirse ríos de tinta, pues ninguna de las más de 400 páginas que la componen tiene desperdicio. Pero debo limitarme a aquellos aspectos que afectan más directamente al tema de la singularidad. Para profundizar en él y adquirir una visión más de conjunto se puede acudir —entre otras— a las siguientes publicaciones: McDONALD, William: “Love”; in *Kierkegaard’s Concepts. Tome IV: Individual to Novel*. Series “Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources”, vol. 15, edited by Steven M. Emmanuel, William McDonald and Jon Stewart. Aldershot (UK) — Burlington (VT): Ashgate, 2014; HALL, Amy Laura: *Kierkegaard and the Treachery of Love*. Cambridge — New York: Cambridge University Press, 2002; D’CUNHA, Rocky: *The Truth of Perfect Love: an Authentic Foundation for a Just Society in the Thought of Søren Kierkegaard and Mohandas K. Gandhi*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2013; LIPPITT, John: *Kierkegaard and the Problem of Self-love*. Cambridge — New York: Cambridge University Press, 2013; AA.VV.: *The self in society*, cit.; LARRAÑETA, Rafael: *La interioridad apasionada*, cit.; FERREIRA, Jamie: “Love”; in *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, cit.; AA.VV.: *International Kierkegaard Commentary. Vol. 16: Works of Love*. Edited by Robert L. Perkins. Macon (GA): Mercer University Press, 1999; FURTAK, Rick Anthony: *Wisdom in Love*, cit.; MOONEY, Edward: *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard*. Bloomington (IN): Indiana University Press, 2008. Cf. también el volumen de 1998 de *Kierkegaard Studies Yearbook*, dedicado íntegramente a este tema; y la sección 2 del volumen de 2015 de la misma revista, titulada *Love and Passion*.

⁸ Aunque, como mencionaré más adelante, esta obra tampoco se libra de las opiniones polémicas, debido a la particular visión sobre el amor que Kierkegaard expone en ella.

⁹ Sostiene Ferreira, convincentemente, que en realidad esta misma visión de Kierkegaard sobre el amor está ya presente en obras anteriores, concretamente en *O lo uno o lo otro*, *Temor y temblor*, *Migajas filosóficas* y dos de sus discursos religiosos. Cf. FERREIRA, Jamie: “Love”, cit. Pero, en cualquier caso, no hay duda de que esta es la obra en la que más explícita, extensa y detalladamente explica en qué consiste el verdadero amor.

¹⁰ «...he is not well known for talking about love—at least not about love between human beings» (FERREIRA, Jamie: “Love”, cit., p. 328). Las cursivas son mías.

¹¹ En palabras de Kierkegaard: «At bedrage sig selv for Kjerlighed er det forfærdeligste, er et evigt Tab, for hvilket der ingen Erstatning er hverken i Tid eller i Evighed» [«To defraud oneself of love is the most terrible, is an eternal loss, for which there is no compensation either in time or in eternity»] (SKS 9, 14 / WL, 5-6 (tr. esp.: *Las obras del amor*, cit., pp. 21-22).

humanos es lo único por lo que merece la pena vivir; y sin este amor, propiamente, no vives».¹²

1.1. Surge del amor a Dios

El amor, apunta Kierkegaard, es el motor de la vida cristiana.¹³ Pero no se refiere únicamente al amor a Dios —del que habla en la mayoría de los *Discursos edificantes*—, sino al amor hacia nuestros semejantes, hacia los demás seres humanos.

Comentaba en el capítulo anterior que Dios había querido crear singulares para poder amarle, y que solo podíamos llevar a cabo el desarrollo de nuestro propio yo y nuestra singularidad cuando, amorosamente, nos situábamos delante de Él. Para algunos críticos,¹⁴ esta insistencia de Kierkegaard en la primacía del amor a Dios, de la relación con un Ser trascendente, conduce a una despreocupación por los problemas de este mundo, por la relación con nuestros semejantes, a fuerza de recalcar que lo crucial es situarnos delante de ese Dios que está fuera o por encima de los problemas mundanos.

En otras palabras: muchos

... argumentan que el tremendo énfasis de Kierkegaard en la trascendencia tiende a eclipsar la existencia de y la responsabilidad hacia el otro humano. Más exactamente, la insistencia de Kierkegaard en la interioridad y la invisibilidad alimenta una especie de narcisismo religioso, a consecuencia del cual se produce una cruel indiferencia hacia las determinaciones materiales, sociales e incluso espirituales de la alteridad humana.¹⁵

Refiriéndose a este problema, comenta Evans que los que critican el individualismo de Kierkegaard a pesar de su definición del yo como “alguien que se relaciona con otro”, están dando acríticamente por supuestas dos “verdades”: que el otro con el que se relaciona es exclusivamente Dios; y que Dios no cuenta como “Otro” real o, al menos, no nos hace formar parte de una comunidad.¹⁶

¹² «... det at elske Menneske er dog det Eneste det er værd at leve for, uden denne Kjerlighed lever Du egentligen ikke» (SKS 9, 368 / WL, 375 [tr. esp.: *Las obras del amor*, cit., p. 447]).

¹³ Cf. *Pap. II A 370 / JP 3*, 2383.

¹⁴ Buber y Taylor entre otros.

¹⁵ «...argue that Kierkegaard's tremendous emphasis on the transcendent tends to eclipse the existence of and responsibility to, the human other. More exactly, Kierkegaard's insistence on interiority and invisibility fosters a kind of religious narcissism, the consequence of which is a callous indifference to the material, social, and even spiritual determinations of human alterity» (STAN, Leo: *Either Nothingness or Love*, cit., p. 288).

¹⁶ Cf. EVANS, C. Stephen: *Kierkegaard on Faith and the Self*, cit., p. 269.

Sin embargo, esto dista bastante de la realidad, ya que el mismo Kierkegaard que tanto habla del amor a Dios, reitera también con frecuencia que aquel que ve la necesidad de su prójimo y le cierra su corazón, está al mismo tiempo cerrando su corazón a Dios. Tan cierto es que el hombre solo puede alcanzar su destino final delante de Dios como que es imposible amar a Dios sin amar a nuestros semejantes humanos.

Por tanto, ese ponerse ante Dios, aunque haya de hacerse en solitario y sea algo que concierne a nuestra intimidad, no nos encierra en nosotros mismos, no nos hace olvidarnos del resto, sino todo lo contrario: es precisamente en nuestro trato con las personas con las que convivimos donde ha de notarse quién está en relación con Dios.¹⁷

Porque «el amor a Dios y el amor al prójimo son como dos puertas que se abren simultáneamente, de modo que es imposible abrir una sin abrir la otra, e imposible cerrar una sin cerrar al mismo tiempo la otra».¹⁸ Ese Dios que, parafraseando a San Agustín, nos es más íntimo que nuestra propia intimidad, ese Dios que encontramos escondido en lo profundo de nuestro corazón, nos envía de vuelta al mundo con el mandato de amar a los demás.¹⁹

Así pues, no es contradictorio afirmar —como hacía en el quinto capítulo— que Dios es la medida y el fin de nuestro actuar libre, y soste-

¹⁷ «Man skal paa et Mskes Væsen kunne mærke, at han er forelsket, man skal paa et Msk. Væsen mærke, at han er grebet af en stor Tanke: hvorledes skulde det da ikke blive til at mærke paa et Msk. Væsen at han er for Gud. Da skulde Du blive stille og taus, som man altid er, naar man er for Gud; varm og inderlig som man altid er, naar man er for Gud; stærk og modig, som man altid er, naar man ved at være for Gud er med Gud; taalmodig, overbærende, eftergivende, langsom til Vrede, ildsom til Forsoning som man altid er, naar man ved at være for Gud, har Gud over sig; Du skulde blive fuld af Haab, riig paa Trøst, som idel Glæde—Du skulde blive en Velsignelse for de Msk., mell. hvilke Du lever, da jo Gud derved, at Du er for ham, bestandigt lyser sin Velsignelse over Dig» [«One ought to be able to detect in a man's bearing that he has fallen in love. One ought to be able to detect in a man's bearing that he has been sized by a great ideal. Why, then, should it not be detectible in a man's bearing that he is before God. You should become still and silent, as a person always is when he is before God; warm and ardent, as a person always is when he is before God; strong and courageous, as a person always is when by being before God he is with God; patient, forbearing, yielding, slow to anger, quick to reconcile, as a person always is when by being before God he has God over him; you should be full of hope, rich in comfort, nothing but joy—you should become a benediction to the people among whom you live, since, indeed, God, by the very fact that you are before him, steadily pronounces his benediction over you»] (*Pap. X⁵ A 156 / JP 2, 2202*).

¹⁸ «Det er med Kjerlighed til Gud og Kjerlighed til Næsten som met to Dørre, der paa een Gang gaae op, saa det er umuligt at lukke den ene op uden ogsaa at lukke den anden op, og umuligt at lukke den ene uden tillige at lukke den anden» (*Pap. X³ A 739 / JP 3, 2434*).

Al respecto, escribe Jøthen: «If one is not loving the neighbor as oneself, one is not a Christian. Thus, to do one's duty, to love, is not an external demand outside of the Christian life, but the very definition of what it means to be a free Christian within each present moment of existence» (JOTHEN, Peder: *Kierkegaard, Aesthetics and Selfhood*, cit., p. 121).

¹⁹ Cf. WESTPHAL, Merold: *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*, cit., pp. 85-89.

ner al mismo tiempo —en el capítulo siguiente— que el amor a los demás es la meta de la singularidad. Pues ambas cosas van de la mano: cuando el amor de Dios llena nuestro corazón, este se desborda inevitablemente en dirección a los demás, dirigiendo ese mismo amor hacia los que están alrededor de nosotros.²⁰

Y transformándose en *obras* de amor: dicho amor, aunque surja de la interioridad de cada cual —donde radica nuestra espiritualidad y singularidad—, ha de cuajar en actos externos, debe dar sus frutos.²¹ Por tanto, no hay amor verdadero sin preocupación *real* por el otro, sin acciones externas que demuestren ese amor. «Tu amigo, tu amado, tu hijo o quien quiera que sea el objeto de tu amor, tiene derecho a exigirte que también se lo expreses con palabra»,²² dice Kierkegaard.

No se puede, por tanto, ser un individuo singular, con todo lo que hemos ido viendo que implica este término para Kierkegaard —y, análogamente, para Tomás de Aquino—²³, e ignorar las necesidades de

²⁰ «...love of God is always responsive and dispersive» (MILES, Thomas P.: “‘To be joy itself’: Kierkegaard on being present to oneself and others in faith”; in *Kierkegaard Studies Yearbook* 2011, cit., p. 235).

Y, de hecho, una de las tesis principales de *Las obras del amor* es que cualquier amor humano debe estar enraizado en el amor de Dios, que «God’s love is the source of all our potential, and ultimately everything we do is a possibility of such love. God’s love for us is the energy through which we love; it is the substance of love in any form» (FERREIRA, Jamie: “Love”, cit., p. 330). O, lo que es lo mismo, que Dios ha de ser el término medio en toda relación de amor entre dos personas (Cf. WALSH, Sylvia: *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, cit., p. 169).

²¹ De ahí el título que Kierkegaard da a este libro, y que, en el prólogo, matice que no trata acerca del “amor”, sino de “las obras del amor” (cf. SKS 9, 11 / WL, 3 [tr. esp.: *Las obras del amor*, cit., pp. 17-18]). Comenta Walsh aludiendo a esto mismo: «Christian love is an inward concern or passion for the other as a neighbor, but it is not such a hidden feeling that it has no outward expression and consequences. On the contrary, the “essential mark” of Christian love is that it bears fruit and is made recognizable in *works of love*» (WALSH, Sylvia: *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, cit., pp. 167-168).

²² «Din Ven, Din Elskede, Dit Barn, eller Hvo, der ellers er Gjenstand for Din Kjerlighed, har en Fordring paa Yttringen af den ogsaa i Ord, naar den virkelige bevæger Dig i Dit Indre» (SKS 9, 20 / WL, 12 [tr. esp.: *Las obras del amor*, cit., p. 29]).

²³ Un desarrollo de la cuestión en Tomás de Aquino, aunque tal vez pertinente, excede con mucho las posibilidades de nuestro trabajo y daría lugar, por sí solo, a otro u otros de la misma envergadura. Y algo análogo debe afirmarse respecto a los restantes subapartados que componen este último capítulo.

Además de las pocas referencias concretas que haremos más adelante, me parece oportuno señalar que Tomás de Aquino: *a*) plantea todo el asunto, en primer término, en el plano estrictamente metafísico, al tratar del bien común, como bien de orden de toda la humanidad e incluso del conjunto de lo creado, bien común *intrínseco* —en el que cada ser humano ocupa un lugar primordial—, dependiente a su vez todo él del Bien común *extrínseco*, que es Dios; *b*) y la sitúa además, en perfecta consonancia y continuidad con este primer modo, en el plano antropológico-metafísico, al afirmar reiteradamente que, además de orientarse a Dios como el resto de las criaturas —de manera proporcionada a su propio grado de ser—, la persona humana *alcanza* (*attningit*) directamente a Dios mediante su operación de conocimiento-y-amor y, en este sentido, puede encaminar de un nuevo modo —más formal— al conjunto de la creación hacia su Fin común extrínseco, que continúa siendo Dios; *c*) por fin, Tomás de Aquino muestra una y otra

aquellos con quienes convivimos.²⁴ Lejos de impulsar al aislamiento individual y al desprecio de las cuestiones que las relaciones interpersonales llevan aparejadas, es la segunda parte de la definición del yo — aquella sobre la trascendencia divina — la que fundamenta el desvelo por nuestros semejantes. Y lo hace de tal modo que garantiza y salvaguarda la inclusión de todos y cada una de los seres humanos en dicho desvelo.²⁵

1.2. Mantiene la alteridad

Ese estar delante de Dios debe manifestarse también en nuestra relación con los demás, debe transformarse en amor con obras y de verdad, hemos dicho. Mas, ¿cómo ha de ser este amor? Pues está claro que hay diversos tipos.

Kierkegaard es bastante preciso al respecto, ya que en danés se usan términos distintos según la clase de amor de que se trate. Así, distingue entre el amor preferencial [*Forkjerlighed*], que elige a su objeto en virtud de ciertas cualidades que nos gustan o atraen —y en el que se incluirían el amor erótico [*Elskov*] y la amistad [*Venskab*]—, y el amor que ama a

vez que cada realidad —y, por consiguiente, también el hombre— contribuye al bien común en la misma medida en que cumple, con la mayor eficacia posible, el fin que le es propio.

No existe, por tanto, oposición alguna entre el bien “privado” —como hoy se diría— o bien propio y el bien común, ni, por consiguiente, entre el amor a sí mismo, el amor a Dios y el amor a las demás personas humanas; sino que, al contrario, el bien propio se incluye en el bien común considerado como tal y se orienta hacia él. Lo que tendría razón de contrariedad y, en semejante sentido, de oposición excluyente, serían los distintos bienes propios, pero solo si se consideraran de manera reductiva e incorrecta, desnaturalizados, sin referencia alguna al bien común en el que se integran.

En su versión más metafísica, este último extremo, el más agudo en los ataques contra Kierkegaard, resultaría resumido en la siguiente afirmación, aparentemente ingenua, pero cuyas consecuencias son difíciles de exagerar: «Pars non dividitur contra totum, sed contra aliam partem» (*S. Th.* 1 q. 93 a. 2 ad 3).

La visión de conjunto de cuanto acabamos de sugerir queda múltiples veces recogida en textos como el que sigue: «Omnium creaturarum ipse Deus est finis, sed diversimode: quarumdam enim creaturarum dicitur esse finis inquantum participant aliquid de Dei similitudine; et hoc est commune omnibus creaturis: quarumdam vero est finis hoc modo quod ipsae creaturae pertinent ad ipsum Deum per suam operationem; et hoc solum creaturarum rationalium, quae possunt ipsum Deum cognoscere et amare, in quo eorum beatitudo consistit» (*De Ver.* q. 5 a. 6 ad 4).

Para cuanto acabo de resumir, y para otras muchas cuestiones relacionadas con el tema que nos ocupa, continúa siendo válido el estudio de CARDONA, Carlos: *La metafísica del bien común*. Madrid: Rialp, 1966, citado de nuevo más adelante, que contiene además abundantes textos de Tomás de Aquino.

²⁴ Cf. TILLEY, J. Michael: “The Role of Others in ‘On the Occasion of a Confession’”, cit., pp. 166-167.

²⁵ Aunque no en relación directa y exclusiva con Kierkegaard —autor que, por otra parte, sí es citado—, las relaciones entre el amor a Dios y a los hombres, en un sentido análogo al que aquí expongo, han sido recientemente tratadas por OCÁRIZ, Fernando: *Amar con obras: a Dios y a los hombres*. Madrid: Palabra, 2015.

todos sin distinción [*Kjerlighed*]: ese amor al que hace referencia el mandato cristiano de “amar al prójimo como a uno mismo”.²⁶

Sobre esta distinción expone Ferreira:

Kierkegaard muestra las diferencias entre el amor de preferencia y un amor que no está en absoluto restringido por ella: se nos ha mandado amar con un amor que es incondicional en alcance y en obligatoriedad. Toda persona es mi prójimo porque todas ellas son igualmente hijos de Dios, y esa igualdad es interpretada por Kierkegaard en términos de “parentesco”: el “parentesco” de todos los seres humanos (SKS 9, 76, 80, 90 / WL, 69, 74, 75, 85). Nadie puede ser excluido de mi obligación de quererlos con un solícito respeto a su dignidad como iguales.²⁷

En la medida en que el amor preferencial hace referencia a los propios gustos o inclinaciones, Kierkegaard sostiene que es una forma de amor de sí; el amor al prójimo, en cambio, es amor de abnegación, que comporta el olvido de uno mismo.²⁸

«Igual de egoístamente que el amor de sí cierra filas en torno a ese único “Sí Mismo”, por lo que constituye en amor de sí, así de egoístamente cierra filas la predilección apasionada de la amistad en torno a ese único amigo», afirma Kierkegaard.²⁹

La crudeza de estas palabras —y de otras similares— ha llevado a más de uno a criticar la concepción kierkegaardiana del amor, alegando que este rechaza o relega a un segundo plano el amor romántico y el amor de amistad, considerando cualquier amor preferencial como un egoísmo culpable o aduciendo que falta en Kierkegaard una visión más extensa de un adecuado amor de sí mismo.³⁰

²⁶ Cf. SKS 9, 59 / WL, 52 (tr. esp.: *Las obras del amor*, cit., p. 76). Una clasificación de los “amores” semejante a la aquí apuntada se encuentra en LEWIS, Clive Staple: *The four loves*. Glasgoe: Collins, 1960 (tr. esp.: *Los cuatro amores*. 9ª ed. Madrid: Rialp, 2002). Las cuatro modalidades fundamentales de amor serían, también para Lewis, la caridad, la amistad, el eros y el afecto (o amor “natural”, íntimamente relacionado con el amor “preferencial” de Kierkegaard).

²⁷ «Kierkegaard contrasts preference with a love that is not restricted by preference at all—we are commanded to love with a love that is unconditional in scope and bindingness. Everyone is my neighbour because all are equally God’s children and that equality is construed by Kierkegaard in terms of “kinship”—the “kinship” of all human beings (SKS 9, 76, 80, 90 / WL, 69, 74, 75, 85). No one can be excluded from my obligation to care for them with a caring respect for their dignity as equals» (FERREIRA, Jamie: “Love”, cit., p. 337).

²⁸ Cabría señalar, también como representativo del influjo del protestantismo en su pensamiento que, en ocasiones, Kierkegaard parece oponer demasiado frontalmente el amor natural o a sí mismo —o a los demás en cuanto “míos”, en cuanto siento cierta atracción hacia ellos— y el amor al prójimo, que reserva casi exclusivamente al ámbito sobrenatural, influido por la gracia.

²⁹ «Lige saa selvsk som Selvkjerligheden slutter sig om dette eneste „Selv“, hvorved den er Selvkjerlighed, lige saa selvsk slutter Elskovens lidenskabelige Forkjerlighed sig om denne eneste Elskede, og Venskabet lidenskabelige Forkjerlighed sig om denne eneste Ven» (SKS 9, 60 / WL, 53 [tr. esp.: *Las obras del amor*, cit., p. 77]).

³⁰ Cf., por ejemplo, HANNAY, Alastair: *Kierkegaard*, cit., p. 116.

Es cierto que algunas de los pasajes de *Las obras del amor*, sacados de contexto, pueden dar la impresión de estar considerando de forma negativa el amor entre un hombre y una mujer en el matrimonio o incluso la amistad. Pero, ¿cómo podría ser así cuando, al mismo tiempo, Kierkegaard nos dice que «no puede negarse que la pasión amorosa sea la dicha más bella de la vida y la amistad el mayor bien temporal»?³¹

Para resolver esta paradoja, me sitúo junto a Ferreira, quien explica lo siguiente:

Kierkegaard rechaza explícitamente la opinión de que el amor Cristiano (es decir, el amor al prójimo) es un amor “superior” y que el amor erótico y la amistad son un «grado de bien» más bajo (SKS 9, 52 / WL, 45). Insiste en que el amor Cristiano hacia el prójimo «puede yacer en la base y estar presente en toda otra expresión de amor» (SKS 9, 147 / WL, 146). El amor erótico y la amistad no son rivales del amor al prójimo; de hecho, Kierkegaard formula el fin que ha de perseguirse de la siguiente manera: «en el amor erótico y en la amistad, preserva el amor al prójimo» (SKS 9, 69 / WL, 62). El amor erótico y la amistad deben ser mantenidos *como* amor erótico y amistad para que este requerimiento tenga algún sentido. Así, escribe: «ama al amado fiel y tiernamente, pero deja que el amor al prójimo sea el elemento santificador en tu alianza de unión con Dios» (SKS 9, 69 / WL, 62).³²

Esta interpretación se ve reforzada por el hecho de que el término danés “*Kjerlighed*” engloba dentro de la realidad que designa tanto el amor que Kierkegaard califica de “cristiano” —o amor al prójimo sin distinción— como el amor de amistad o el amor romántico. Es el vocablo “*Forkjerlighed*” el que restringe el más amplio grupo del amor en general a aquel tipo de amor que se dirige con preferencia hacia ciertas personas.

Por tanto, no es que el amor al prójimo deba sustituir o hacernos renegar de cualquier otro tipo de amor, sino más bien que ese último estado del amor ha de transfigurar —preservándolo— tanto el amor ro-

³¹ «... unegteligt Elskov er Livets skønneste Lykke, og Venskab det største timelige Gode» SKS 9, 266 / WL, 267 [tr. esp.: *Las obras del amor*, cit., p. 322]). Sobre el aprecio de Kierkegaard por la riqueza de estos amores, cf. también GREEN, Ronald and Theresa Ellis: “Erotic Love in the Religious Existence-Sphere”; in *International Kierkegaard Commentary. Vol. 16: Works of Love*, cit., pp. 354-67.

³² «Kierkegaard explicitly rejects the view that Christian love (that is, love for neighbour) is a “higher” love and that erotic love and friendship are a lower “grade of good”. (SKS 9, 52 / WL 45). He insists that Christian love for neighbour “can lie at the base of and be present in every other expression of love” (SKS 9, 147 / WL, 146). Erotic love and friendship are not in competition with love for neighbour; in fact, he formulates the goal as follows: “in erotic love and friendship, preserve love for the neighbour” (SKS 9, 69 / WL, 62). Erotic love and friendship must be maintained *as* erotic love and friendship if this injunction is to make any sense. Thus, he writes: “love the beloved faithfully and tenderly, but let love for the neighbor be the sanctifying element in your union’s covenant with God” (SKS 9, 69 / WL, 62)» (FERREIRA, Jamie: “Love”, cit., p. 337).

mántico como el amor de amistad, de tal forma que «el otro, incluyendo al cónyuge y al amigo, es amado primero y principalmente como prójimo o ser humano, que es la categoría fundamental de todo individuo».³³

Como afirma Hall, la intención de Kierkegaard es cambiar esa visión edulcorada del amor,³⁴ que esconde en ocasiones una buena dosis de egoísmo, de búsqueda de sí mismo en vez del bien del otro: el amor ha de llevarnos a olvidarnos de nosotros mismos, a des-centrar nuestro yo y a amar al que tenemos al lado, independientemente de quién sea y fundamentado en su condición de persona.³⁵

Por tanto, cuando Kierkegaard habla del amor, no está hablando únicamente de sentimientos, de ese revuelo del estómago propio de los comienzos del enamoramiento, de esa vivencia que la mayor parte de los poetas canta; sino que alude al mandato cristiano de amar al prójimo, a todas y cada una de las personas que nos rodean...³⁶ lo cual no está reñido en absoluto con el amor de preferencia.³⁷

De nuevo en palabras de Ferreira:

El objetivo de *Las obras del amor* es hacernos caer en la cuenta de dos cosas. Primero, el objetivo es hacernos caer en la cuenta de que incluso cuando no sentimos ninguna inclinación o atracción hacia alguien, incluso si nos odian o rechazan nuestro amor o se resisten a él, debemos preservar el amor que respeta la dignidad e igualdad de cada individuo. Segundo, el objetivo es hacernos caer en la cuenta de que incluso en el amor erótico y en la amistad debemos preservar el amor que respeta la dignidad e igualdad de cada individuo.³⁸

³³ «The other, including the spouse and friend, is loved first and foremost as a neighbour or human being, which is the fundamental category of every individual» (WALSH, Sylvia: *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, cit., p. 164).

³⁴ Cf. HALL, Amy Laura: *Kierkegaard and the Treachery of Love*, cit., p. 11.

³⁵ «Christian love is self-denial's love», sostiene Walsh (WALSH, Sylvia: *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, cit., p. 164). Cf. también JOTHEN, Peder: *Kierkegaard, Aesthetics and Selfhood*, cit., p. 61.

³⁶ «... vi Mennesker tale om at finde den Fuldkomme for at elske ham, Christendommen tale om at være den Fuldkomme, der grændseløst elsker det Menneske, han seer» [«...we human beings speak about finding the perfect person in order to love him, whereas Christianity speaks about being the perfect person who boundlessly loves the person he sees»] (SKS 9, 173-174 / WL, 173-174 [tr. esp.: *Las obras del amor*, cit., p. 213]).

³⁷ Queda claro en estas palabras de Kierkegaard en las que insiste en que «at elske menneskeligt er jo at elske et enkelt Menneske og at ønske at være den af dette enkelte Menneske meest Elskede» [«...to love humanly is to love an individual human being and to wish to be that individual human being's best beloved»] (SKS 9, 157 / WL, 156 [tr. esp.: *Las obras del amor*, cit., pp. 193-194]).

³⁸ «The point of *Works of Love* is to shock us into realizing two things. First, the point is to shock us into realizing that even when we have no inclination or attraction at all to someone, and even if they hate us, or resist or reject our love, we must preserve the love that respects the dignity and equality of each individual. Second, the point is to shock us into realizing that even in erotic love and friendship we must preserve the love that respects the dignity and equality of each individual» (FERREIRA, Jamie: «Love», cit., p. 341).

Sólo así podremos evitar confundir el verdadero amor con el amor de sí, ese que se agazapa tantas veces en el fondo de nuestro desvelo por los demás, cuando se ama a alguien por lo que se recibe a cambio, cuando se busca únicamente el placer que conlleva el amor sin estar dispuestos a sufrir su dureza. Con expresiones directas de Kierkegaard «cómo se equivoca el que llama amor a lo que en rigor es amor de sí: cuando asegura bien alto que no puede vivir sin la persona amada, mientras no quiere saber nada acerca de que la tarea y la exigencia del amor consisten en negarse a sí mismo».³⁹

Lo que sostiene Kierkegaard es, al fin y al cabo, lo que ya Aristóteles venía a decir cuando describía el amor como la búsqueda del bien del otro *en cuanto otro*.⁴⁰

Aunque podrían extraerse muchas y muy jugosas consideraciones de la afirmación de que lo que hay que buscar es el *bien* del otro —es decir, su bien real, aquel que le haga crecer como persona y no simplemente lo que le resulte placentero o útil en un momento determinado—, donde reside la clave de lo que aquí quiero resaltar es en las palabras «en cuanto otro». Es decir, que solo estamos amando de verdad a alguien cuando somos capaces de buscar *su* bien... y no el propio, tantas veces disfrazado de amor hacia el otro; cuando perseguimos el bien del amado por él, y no por mí mismo, porque es bueno para el otro, y no por los beneficios o satisfacciones que suele llevar aparejado.

Solo cuando convertimos el amor de preferencia en un amor desinteresado, que no se busca a sí mismo, que ama al otro no exclusivamente por la afinidad que podamos sentir con él, sino porque es una persona, solo entonces estamos respetando su alteridad, en lugar de transformarlo en un apéndice de uno mismo,⁴¹ en lugar de cosificarlo y convertirlo

³⁹ «Som naar et Menneske tager fejl og kalder Det Kjerlighed, der egentligen er Selvkjerlighed: naar han høit forsikrer, at han ikke kan leve uden den Elskede, men Intet vil høre om at Kjerlighedens Opgave og Fordring er, at fornægte sig selv og at opgive denne Elskovens Selvkjerlighed» (SKS 9, 15 / WL, 7 [tr. esp.: *Las obras del amor*, cit., pp. 23-24]).

⁴⁰ Cf. *Retórica* B, 4, 1380b 36-38.

⁴¹ Este hacer del otro un apéndice de mi propio egoísmo en vez de buscar su propio bien, queda reflejado en la figura de Cecilio Rubes —personaje de una de las novelas de Delibes— y el modo en que educa a su hijo. Así lo resume el propio Delibes: «He aquí la novela del hijo único. Cecilio Rubes, negociante en materiales higiénicos, representante del burgués por excelencia, ha procurado siempre apartar los obstáculos que se oponen a una vida de placer. Sin embargo un día su esposa le anuncia que espera un hijo. Cecilio va asimilando la novedad paulatinamente y cuando Cecilín —Sisí— nace, hace de él un apéndice de su egoísmo. Sisí podrá disfrutar de la vida porque para eso ha nacido en una familia próspera y, según su padre, la educación debe reservarse para los pobres. Cecilio Rubes no necesita, por tanto, educar a su hijo. Desde el primer momento le da lo que pide y muchas veces se anticipa a sus deseos colmándole de caprichos. Sisí crece en la demasia y a partir de los doce años su amigo Ventura Amo le inicia en la vida del sexo, de la que Sisí, como Cecilio, llegará a ser un insaciable degustador. Cuando Sisí

en un medio para buscar el propio placer o la mejora personal. Y eso es lo que Kierkegaard propone cuando nos invita a transfigurar el amor preferencial en el amor de abnegación al que hace referencia el mandato divino de amar al prójimo.

1.3. Respeta la singularidad del otro

Sin embargo, la insistencia de Kierkegaard en que debemos amar a todos los hombres sin hacer acepción de personas, sin diferencias entre ellos, puede llevar a preguntarnos, como a Andic: «el amor al prójimo defendido por Kierkegaard, ¿se dirige a los seres humanos en tanto que *individuos*, o hay algo abstracto o borroso, simplemente indiferente e incompleto acerca de él?»⁴²

Más de un crítico ha achacado a Kierkegaard que su idea de “el prójimo” es completamente abstracta, que la individualidad y concreción de aquel a quien debemos amar es negada por la idea de que debemos amar a todos exactamente igual, ya que todos somos igualmente hijos de Dios.⁴³

cumple los dieciocho años estalla la guerra civil y aunque su padre procura por todos los medios librarle del peligro, Sisí muere en un destino sin apenas riesgo, y Cecilio Rubes, incapaz de soportar su ausencia, se quita la vida» (DELIBES, Miguel: *Los niños*. Barcelona: Planeta, 1994, p. 103).

⁴² «Is the love of neighbour defended by Kierkegaard directed to human beings as *individuals*, or is there something abstract or unfocused, merely lukewarm and incompletely about it?» (ANDIC, Martin: “Is Love of Neighbour the Love of an Individual?”; in *Kierkegaard: The Self in Society*, cit., p. 112). La respuesta de Andic será la siguiente: «If Kierkegaard is right, in the best love which is love of neighbor, we love someone because she is our neighbor, our fellow human being. We love her for her humanity, for the possibility of relationship to God in conscience and as a spirit, a relationship that truly individualizes her. As regards *her*, there is no opposition between loving her impersonally (without regard to worldly differences) and loving her personally (in the particularity of her existence for us as our equal before God). And as regards ourselves, there is again no opposition, for in this way too our love is both impersonal (selfless) and personal (we exist for her and let her exist for us in full equality).

[...]

Thus my reading of Kierkegaard comes to this. It is the best love that truly individualizes both those whom we love and us who love them. It touches what is deepest in them, their relationship to God or the possibility of this; and since this is private to them, there remains a sense in which we cannot *fully* understand a *single* thing they say or do or think or feel or are. Our best love goes from this spiritual center in us to the spiritual center in them, in either case from and to something deeper than everything we usually call ourselves; but as it is this that truly individualizes us it goes from the *whole* of us to the *whole* of them. Thus loves individualizes and is in different sense both impersonal and personal, so that these predicates need not be mutually exclusive (ANDIC, Martin: “Is Love of Neighbour the Love of an Individual?”; in *Kierkegaard: The Self in Society*, cit., pp. 121-122).

⁴³ Cf. SØLTOFT, Pia: “The Presence of the Absent Neighbor in *Works of Love*”; in *Kierkegaard Studies Yearbook 1998*, cit., pp. 113-114.

Según Adorno —a quien siguen autores como Løgstrup—, la insistencia de Kierkegaard en el *deber* de amar a toda persona implica que «el objeto del amor deviene, hasta cierto punto, indiferente».⁴⁴ También Stengren adopta una postura similar y mantiene que «Kierkegaard reduce la relación al otro a una relación al yo. Al observar la relación solo desde la perspectiva del yo, y como si no implicara a nadie más, se ha deshecho de la genuina alteridad».⁴⁵

Søltoft ofrece una buena respuesta a estas críticas en su artículo “The Presence of the Absent Neighbor in *Works of Love*” —en el que responde asimismo a algunos de los ataques realizados por Lévinas—.⁴⁶ También Larrañeta analiza y rebate en *La interioridad apasionada* la crítica de Adorno a la concepción kierkegaardiana del amor como un deber.⁴⁷

Por mi parte, sin entrar en diálogo directo con estas críticas y sus réplicas, sí me gustaría ahondar un poco más en mi convencimiento de que la idea del amor que Kierkegaard nos presenta a lo largo de sus obras —acorde también a la línea metafísica que he venido exponiendo hasta ahora— no está en absoluto reñida con la singularidad e individualidad de aquel a quien se ama.

Apuntaba ya al final del apartado anterior que solo quien ama sin buscarse a sí mismo está respetando la alteridad del otro. Pero ese “otro” no es algo abstracto, no es una masa informe, sin rostro: no puedo buscar el bien del otro “en cuanto otro” si ese “otro” no es alguien concreto, determinado... precisamente porque la condición personal y la singularidad se encuentran —¡en Kierkegaard!— tan indisolublemente unidas que nada puede ser “otro”, en el sentido más fuerte y propio del término, sin ser simultáneamente singular y único.

Al ser toda persona un individuo singular, el bien y la perfección de cada uno de ellos serán distintos, particulares. Y aquel que de verdad ama respeta esa singularidad, mantiene las diferencias, pues no busca

⁴⁴ «Das Objekt der Liebe wird in gewissem Sinne gleichgültig» (ADORNO, Theodor: *Konstruktion des Ästhetischen*, cit., p. 219 [tr. esp.: *Kierkegaard: Construcción de lo estético*, cit., p. 197]. Cf. también LØGSTRUP, K.E.: *Opgør med Kierkegaard*. Copenhagen: Gyldendal, 1968, p. 63.

⁴⁵ «Kierkegaard reduces the relationship to another, to a relationship to self. By looking at relationships only from the perspective of the self, and as if they did not involve anyone else, he has got rid of genuine otherness» (GEORGE, Peter: “Something Anti-social about *Works of love*”; in *Kierkegaard: The Self in Society*, cit., p. 80). Hay que precisar, sin embargo, que Stengren no defiende que el pensamiento de Kierkegaard sea asocial, pues en su opinión sí podemos encontrar una referencia a genuinas relaciones sociales en escritos como *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo* o en *¡Juzgad vosotros mismos!* Lo que sostiene, en cambio, es que en la visión ofrecida en *Las obras del amor*, no hay espacio para la verdadera alteridad.

⁴⁶ Cf. SØLTOFT, Pia: “The Presence of the Absent Neighbor in *Works of Love*”, cit.

⁴⁷ Cf. LARRAÑETA, Rafael: *La interioridad apasionada*, cit., pp. 208-213.

su propio interés sino el del prójimo.⁴⁸ Y comprende que el máximo beneficio, el único que un ser humano puede hacer a otro, es el de ayudarlo para que se mantenga y desarrolle por sí solo, para que sea él mismo y viva por cuenta propia.⁴⁹ «El amor auténtico, el amor sacrificado, que ama a cada ser humano según la peculiaridad de este, está dispuesto a hacer cualquier sacrificio, pues no busca lo suyo».⁵⁰

Y «no busca lo suyo» porque el que ama ve al otro como un fin en sí mismo, y no como un objeto, una parte de un todo, un medio o algo de cierta utilidad. «El otro se convierte para mí en Tú [en singular, *Enkelte*], solo cuando cesa la simple relación sujeto-objeto. El primer paso hacia el Tú es aquel movimiento de “apartar las manos”, dejando libre el espacio en el que puede llegar a validez el carácter de “fin en sí” de la persona».⁵¹

Pero de esa relación solo el amor es capaz: es la única relación que podemos establecer con los demás que respeta su singularidad:⁵² el amor “personaliza” al amado, confirma y refuerza su carácter personal más propio y estricto: nos permite *descubrir* y *fomentar* la singularidad de los que nos rodean, ayudándoles así a alcanzar su irrepetible e incomparable plenitud personal.⁵³

⁴⁸ Cf. *Pap.* X⁴ A 83 / JP 4, 4206.

Humbrecht expresa esta misma idea, pero a propósito del pensamiento de Tomás de Aquino: «... l’amour doit, pour être amour, comporter non seulement un bien que l’on veut à la personne aimée mais surtout le bien de la personne même. L’amour ne se contente pas d’aimer l’amour, d’aimer aimer et être aimé, mais il aime l’autre comme aimable. Une personne aimée l’est pour elle-même et pas seulement pour l’amour qu’on lui offre ou que l’on reçoit d’elle » (HUMBRECHT, Thierry-Dominique : *Lire saint Thomas d’Aquin*, cit., p. 56).

⁴⁹ Cf. SKS 9, 275-276 / WL, 277-278 (tr. esp.: *Las obras del amor*, cit., p. 334).

⁵⁰ «Men den sande Kjerlighed, den opoffrende Kjerlighed, der elsker ethvert Menneske efter hans Eiendommelighed, er villig til at bringe ethvert Offer: den søger ikke sit Eget» (SKS 9, 272 / WL, 274 [tr. esp.: *Las obras del amor*, cit., p. 330]).

⁵¹ GUARDINI, Romano: *Welt und Person*, cit., p. 135 (tr. esp.: *Mundo y persona*, cit., p. 115).

⁵² Y además, precisamente por su excelsa singularidad, las personas son los únicos seres a los que se puede amar de veras: «Correlativamente, hay que decir que solo las personas pueden ser amadas con verdadera dilección, y solo así deben ser amadas: porque solo las personas son verdaderos bienes en sí, en cuanto libres y origen de amor. Cuando amamos de verdad —con amor honesto— a alguien, eso es lo que realmente amamos: su amor, su capacidad de amar; y no esta u otra cualidad suya, física o espiritual. Por eso toda persona —hermosa o no, inteligente o no, útil o no— puede ser amada, en cuanto amorosa. Lo que no ocurre con las criaturas no personales, que están siempre en función de las personas, que son lo directamente querido por sí en la creación; todo lo demás ha sido creado para el servicio y regalo de las personas, es el conjunto de los bienes útiles (CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 121).

⁵³ «It follows that, for Kierkegaard, although love alone attains the person we love just as she is, so that the more truly we love the more clearly we see her, nevertheless the more truly we love the more fully acknowledge her reality apart from us, so that we want her to be as she is (for God) and not as we *want* her to be (for ourselves)» (ANDIC, Martin: “Is Love of Neighbour the Love of an Individual?”, cit., p. 119).

Descubrir, porque el amor no nos torna ciegos, sino clarividentes: nos permite ver las perfecciones que el otro tiene o puede alcanzar, incluso si están ocultas para él mismo.

Pues —como recuerda y fundamenta Cardona— únicamente se puede conocer de veras a alguien cuando se le mira con afecto y amor. «Solo el amor permite el verdadero conocimiento: la inteligencia, el *intus legere*, leer dentro; en cuanto que el amor me identifica con el otro, me coloca en su lugar».⁵⁴

Que es también lo que, a su modo, afirma Frankl:

El amor es el único camino para arribar a lo más profundo de la personalidad de un hombre. Nadie es conocedor de la esencia de otro ser humano si no lo ama. Por el acto espiritual del amor se es capaz de contemplar los rasgos y trazos esenciales de la persona amada; hasta contemplar también lo que aún es potencialidad, lo que aún está por desvelarse y por mostrarse. Todavía hay más: mediante el amor, la persona que ama posibilita al amado la actualización de sus potencialidades ocultas. El que ama ve más allá y urge al otro a consumir sus inadvertidas capacidades personales.⁵⁵

Y *fomentar*, porque al amar de veras se valora y se pone uno mismo en juego, para fomentar la irrepitibilidad del otro: «solamente el amor verdadero ama a cada ser humano según la peculiaridad de este».⁵⁶

Al contrario que el amor de sí, el amor auténtico mantiene las diferencias, pues no busca el propio interés sino el de aquel a quien se ama.⁵⁷ No trata, por tanto, de hacer al otro semejante a uno mismo, para —por ejemplo— no chocar con los propios gustos o modos de ser, ni para realizarse uno mismo a costa del de al lado; sino que quiere el bien

⁵⁴ CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 117. Algo similar afirma Unamuno en las siguientes frases: «Invirtiendo el *nihil volitum qui praecognitum*, os dije que *nihil cognitum qui praevolitum*, que no se conoce nada que de un modo o de otro no se haya antes querido, y hasta cabe añadir que no se puede conocer bien nada que no se ame, que no se compadezca» (UNAMUNO, Miguel de: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, cit., p. 153).

⁵⁵ FRANKL, Viktor: *Man's search for meaning*, cit., p. 134 (tr. esp.: *El hombre en busca de sentido*, cit., p. 134).

⁵⁶ «... kun den sande Kjerlighed elsker ethvert Menneske efter hans Eiendommenlighed» (SKS 9, 269 / WL, 270 [tr. esp.: *Las obras del amor*, cit., p. 326]).

⁵⁷ «Love, however, doesn't change the beloved, but changes itself», sentencia Walsh (WALSH, Sylvia: *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, cit., p. 66).

Y escribe Andic: «Thus we should love not our own individuality, but the other's own: we should love each human being as he or she actually is, and may authentically become as an ethical subject before God, boundlessly different and irreplaceable and valuable. A strong-minded, domineering person is unaware of others as individuals with a reality independent of his own, and tries to remake them according to his idea of them. And so does a small-minded person, who wants others to be like himself as the only kind of person that he thinks that he and God can love» (ANDIC, Martin: «Is Love of Neighbour the Love of an Individual», cit., p. 118).

del otro precisamente *en cuanto otro*: alguien distinto de mí, único, con un fin propio y un modo singular de alcanzarlo.

El enamoramiento tiende a la fusión de dos personas distintas, que conservan su propia libertad y la propia inconfundible especificidad. Queremos ser amados en cuanto seres únicos, extraordinarios e insustituibles. En el amor no debemos limitarnos, sino expandirnos, no debemos renunciar a nuestra esencia, sino realizarla; no debemos mutilar nuestras posibilidades, sino llevarlas a término. También la persona amada nos interesa porque es absolutamente distinta, incomparable. Y así debe permanecer, resplandeciente y soberanamente libre. Nosotros estamos fascinados por lo que ella es, por todo lo que ella nos revela de sí.⁵⁸

Y, al igual, que en la propia singularidad moral, el amor no se dirige única ni principalmente hacia las cualidades físicas o psicológicas del otro, «sino hacia el exclusivo e irrepetible “ser así” de la persona que se ama. El amor no es atraído por esta o aquella cualidad que “el otro” tiene, sino por la unicidad irreducible que el otro es».⁵⁹ Y es precisamente ese único y exclusivo, personal, acto de ser el que fomentará, facilitándole y ayudándole a crecer precisamente en el amor, la operación más singular y singularizante de cada persona.

Por tanto, cuando las cosas se tuercen o el amor se torna difícil, aquel que ama de veras, consciente de que el amor es un deber, no desecha al objeto de su amor para buscar otro más acorde con sus gustos, ni trata de cambiar al amado, sino que examina su propia conducta para averiguar en qué está fallando su amor.⁶⁰

En este caso, con claridad meridiana, lo expone Lukas, tal vez la discípula más aventajada de Frankl:

El amor verdadero no conoce la supuesta debilidad de la autoestima ni el correspondiente deseo de apoyarse en alguien firme, como tampoco le es propio el uso o el abuso de otra persona con fines egoístas. El amor verdadero no busca al compañero protector o estimulante, no quiere hijos que exhibir para el provecho propio ni ansía elogios ni ternura para autosatisfacerse. El amor no requiere absolutamente nada, es soberano, porque la “materia” de la que está hecho es el sí modesto y sin condiciones a la persona amada, como una estrella fugaz que sale despedida de los

⁵⁸ ALBERONI, Francesco: *Ti amo*. Milano: Rizzoli, 1996, pp. 193-194 (tr. esp.: *Te amo*. Traducido por Juan Carlos Gentile Vitale. 5ª ed. Barcelona: Gedisa, 1997, p. 152).

⁵⁹ TORELLÓ, Juan Bautista: *Psicología abierta*. Madrid: Rialp, 1972, p. 94.

⁶⁰ «Naar dette nemlig er Pligt, saa er Opgaven ikke: at finde — den elskelige Gjenstand; men Opgaven er: at finde den nu engang givne eller valgte Gjenstand — elskelig, og at kunne vedblive at finde ham elskelig, hvorledes han end forandres» [«When this is the duty, the task is not to find the lovable object, but the task is to find the once given or chosen object—lovable, and to be able to continue to find him lovable no matter how he is changed»] (SKS 9, 160 / WL, 159 [tr. esp.: *Las obras del amor*, cit., p. 197]).

fuegos artificiales de la Creación. El amor es, como reza una opereta alemana, un “poder celestial”.⁶¹

Y concluye, poco más adelante:

Por todo ello es capaz de hacer lo que sea necesario: dejar ser al otro, dejarlo ir, no retenerlo, con lágrimas en los ojos si es necesario, pero con afecto sincero. El tiempo pasa y el amor permanece; los sentimientos se difuminan y el amor permanece; la muerte deshace los compromisos y el amor permanece. ¿Cómo podría un sí sin condiciones convertirse en un no cuando las condiciones cambian, cuando el otro toma un rumbo diferente, enferma o muere? Aquella parte fundamental de la relación mutua que era amor “sobrevive” incluso al fin de la relación.⁶²

Esta es precisamente una de las paradojas del amor, que es en el compromiso, en la obligación, donde adquiere su libertad, permitiéndonos amar al otro en su singularidad, independientemente de cualquier factor: sentimientos que vienen y van, presiones externas, problemas y dificultades, cambios propios o del otro, traiciones o falta de reciprocidad...

«Solamente cuando amar sea un deber, solamente entonces estará el amor asegurado, por toda la eternidad, contra todo cambio; eternamente liberado en bienaventurada independencia»,⁶³ escribe Kierkegaard. Y añade poco después: «un amor tal no dura y cae a expensas de la eventualidad de su objeto, sino que dura y cae conforme a la ley de la eternidad, pero entonces desde luego que no caerá nunca».⁶⁴

Lo resume Ferreira, casi con solo palabras del propio Kierkegaard:

Si me he comprometido con alguien, o si alguien depende de mí, en el caso de que esa persona dejara de amarme, yo no puedo excluirlo de la categoría de “prójimo” a la que pertenece independientemente de si me satisface o me ama o no. [...] Kierkegaard une el concepto de inmutabilidad al de independencia (SKS 9, 44-46 / WL, 37-39); en otras palabras, no tengo que responder con “ojo por ojo” (“si no me amas, entonces te odiaré”)... soy libre.⁶⁵

⁶¹ LUKAS, Elisabeth: *In der Trauer lebt die Liebe weiter*. München: Kösel, 6. Auflage, 2009 (1. Auflage, 1999), S. 18 (tr. esp.: *En la tristeza pervive el amor*. Barcelona: Paidós, 2002, p. 19).

⁶² LUKAS, Elisabeth: *In der Trauer lebt die Liebe weiter*. München: Kösel, 6. Auflage, 2009 (1. Auflage, 1999), S. 21 (tr. esp.: *En la tristeza pervive el amor*. Barcelona: Paidós, 2002, p. 20).

⁶³ «Kun naar det er Pligt at elske, kun da er Kjerligheden for evig betrygget mod enhver Forandring; evig frigt i salig Uafhængighed; evig lykkelig sikkert mod Fortvivlelse» (SKS 9, 36 / WL, 29 [tr. esp.: *Las obras del amor*, cit., p. 49]).

⁶⁴ «... en saadan Kjerlighed staaer og falder ikke med sin Gjenstands Tilfældighed, den staaer og falder med Evigheds Lov — men saa falder den jo aldrig» (SKS 9, 46 / WL, 39 [tr. esp.: *Las obras del amor*, cit., p. 61]).

⁶⁵ «If I have committed myself to someone, or if someone is dependent on me, I cannot, in the event that person ceases to love me, exclude them from the category of “neighbour” to which they belong whether or not they please me or love me. [...] Kierkegaard ties the concept of unchangeableness to that of independence (SKS 9, 44-46 / WL, 37-39); in other words, I do not have to

Se aprecia esto con facilidad hoy día, pero por omisión. La disponibilidad que nuestra sociedad ofrece para el divorcio hace que, en cuanto se presenta la menor dificultad, busquemos la salida rápida y fácil: cambiar de pareja, sin esforzarse ni luchar por recuperar, conservar y hacer crecer el amor. Hay una incapacidad crónica para el compromiso que dificulta inmensamente la libertad de amar al otro, en su singularidad, independientemente de cualquier obstáculo, circunstancia o preferencias personales.

De esto se deduce —en contra de lo que se le achaca a Kierkegaard— que es precisamente la falta de obligación en el amor la que hace intercambiable al objeto del mismo: en cuanto la relación entre dos personas deja de ser satisfactoria para alguna de ellas —o para ambas—, en cuanto me canso de amar a alguien, lo sustituyo por otro.

2. El singular como fundamento de la sociedad

La insistencia de Kierkegaard en el amor es un indicio suficiente de que su pensamiento no es en modo alguno individualista, que no nos está invitando a obcecarnos en nuestra propia existencia olvidando o poniendo entre paréntesis la de los demás: toda esa potenciación de la singularidad, ese llegar a ser singular a que nos impele en cada una de sus obras, tiene como destinatario al otro. Dios, en primer lugar, pero también todos los demás hombres. Es por ellos por quienes se ha de luchar por ser cada vez más sí mismo: para tener algo que ofrecerles, algo que nadie más pueda darles.

No obstante, la oposición que establece entre el singular y la masa, el público y otros grupos abstractos que despersonalizan al hombre, puede hacernos pensar que Kierkegaard califica como dañina cualquier tipo de “sociedad”, que niega su bondad y trata de abolirla.

No es así, sin embargo. Si fuera el caso, no habría escrito que «es peligroso aislarse demasiado, alejarse de las relaciones sociales».⁶⁶

Lo que sí afirma Kierkegaard, y sin ningún resquicio de duda por su parte, es que el singular está *antes* y por *encima* de la sociedad, no desde una perspectiva espacio-temporal, sino desde el punto de vista de la naturaleza, que dirían los clásicos: «siendo sí mismo en cuanto se es en Aquel que es en sí y por sí mismo, se puede también ser en o para los

respond with tit-for-tat (“If you will not love me, then I will hate you”)—I am free» (FERREIRA, Jamie: “Love”, cit., p. 340).

⁶⁶ «Det er farligt at afsondre sig for meget, unddrage sig Selskabets Baand» (*Pap. I A 177 / JP 2*, 1964).

demás; pero no se puede ser sí mismo si solamente se es para los otros». ⁶⁷

Como explica Malantschuk, si Kierkegaard hace hincapié primero en los aspectos personales y religiosos de la categoría del individuo singular, tocando solo tangencial y ocasionalmente aquellos otros que refieren a lo político y social, es precisamente porque la correcta apropiación de los dos primeros aspectos es la condición necesaria para ser capaz de entender en su justa medida y poner en práctica la dimensión social de la persona humana. ⁶⁸

Kierkegaard, pues, no está rechazando la sociedad o comunidad, pero piensa y defiende que solo puede construirse una genuina comunidad cuando aquellos que la forman se tornan primero individuos singulares. ⁶⁹

Por eso, en ocasiones, la sociedad puede resultar nociva: cuando trata de abolir al individuo singular, de convertirlo en número, de masificar a los ciudadanos. En ese caso, no se está fundando la comunidad sobre lo que realmente la constituye y puede mantenerla sana: el singular. De ahí que lo que Kierkegaard critique no sea la sociedad como tal, sino la de su tiempo.

Y todas las que, como ella, al estar masificadas, anulan al individuo singular:

En nuestra época, el principio de asociación (que a lo sumo puede tener alguna validez en relación a intereses materiales) no es positivo, sino negativo; es una evasión, una disipación, una mentira cuya dialéctica es: en la medida en que fortalece a

⁶⁷ «Man kan, naar man er sig selv ved at være i Den, som er i og for sig selv, være i Andre eller for Andre, men man kan ikke ved at være blot for Andre være sig selv» (SKS 10, 51 / CD, 40 [tr. esp.: *Los lirios del campo y las aves del cielo*, cit., p. 109]).

⁶⁸ Cf. MALANTSCHUK, Gregor: *Fra Individ til den Enkelte*, cit., p. 135 (Engl. tr.: *Kierkegaard's Concept of Existence*, cit., p. 131).

Encontramos la misma idea, por ejemplo, en este texto de Elrod: «The concern with the individual leads dialectically to an equally strong concern for the social. The transition may not be as dialectically neat as Kierkegaard hints that it will be, but it is a clear unmistakable move none the less. Not only *Works of Love* but also all of the second literature is concerned with precisely these deficiencies plaguing the pseudonymous literature. In this later literature, Kierkegaard's ontology of the human self does take in a social dimension as does his epistemology. The self neither can exist nor know itself without the other. Thus, Kierkegaard's struggle to come to terms with the nature of the human self continues in this latter literature, though now the development of his thought is significantly informed by both the social and historical dimensions of human life» (ELROD, John W.: «Kierkegaard on Self and Society», *Kierkegaardiana*, vol. 11. Copenhagen: C.A. Reitzel, 1980, p. 180). Cf. también TILLEY, J. Michael: «The Role of Others in 'On the Occasion of a Confession'», cit., p. 160.

⁶⁹ Cf. VARDY, Peter: *Kierkegaard*, cit., p. 72 (tr. esp.: *Kierkegaard*, cit., p. 101).

los individuos, los vicia; los fortalece numéricamente, agrupando, pero éticamente es un debilitamiento.⁷⁰

En dicha sociedad, los hombres no se unen para tratar de ser mejores, para fortalecerse y singularizarse en su relación con los demás, para crecer entregándose a los otros. Por el contrario, la unión que propugna es una en la que el individuo desaparece, despojado de su personalidad y responsabilidad en favor de la masa, del número.⁷¹

En tal situación,

... la recuperación de la verdadera vida de comunidad está íntimamente ligada a la recuperación de un sentido de responsabilidad personal por parte de cada miembro individual de la comunidad; pues es precisamente este elemento de responsabilidad personal el que distingue a la comunidad de la masa.⁷²

¿Qué propone, entonces, Kierkegaard? Comienza haciendo una distinción entre lo que denomina “comunidad”, que se rige por un principio de asociación positivo, y la “masa” o el “público”.

Para explicar el primer tipo, alude a la comunidad o congregación religiosa. En esta no es la relación de los singulares hacia la comunidad lo que determina su relación con Dios, sino que es la relación de cada singular con Dios lo que establece la relación de la congregación. «Dios viene a ser, a la vez, el venero de la individualidad y el origen de la comunidad humana».⁷³

⁷⁰ «Associations-Principet (der er i det Høieste kan have sin Gyldighed i Forhold til de materielle Interesser) er i vor Tid ikke affirmativt men negativt, er en Udflugt, en Adspredelse, et Sandsebedrag, hvis Dialektik er: idet det styrker Individerne enerhverer det dem, det styrker ved det Numeriske ved Sammenholdet, men dette er, ethisk, en Svækkelse» (SKS 8, 100 / TA, 106 [tr. esp.: *La época presente*, cit., p. 95]).

⁷¹ Gabriel describe así la situación: «In an age of collectivism, man has been dehumanized, robbed of his individuality, and denuded of everything singular and particular about him. He has lost precisely that which makes him a human being. So the most frightening phenomenon is still the mass man, which is a disintegrating force. The life of the mass man is molded and all his thinking shaped by media, which manipulate him as a “thing”. Responsible decisions are no longer made on an individual’s behalf, and man is the victim of forces beyond his control. It is not wrong to say that the individual “simply ceases to exist” in collectivism. The people of his age have given up their “passionate commitment” and “assertive individuality”. People have turned to the comforts of understanding and reflection. They have become infinitely rational but in turn have forgotten how to live» (GABRIEL, Merigala: *Subjectivity and Religious Truth in the Philosophy of Søren Kierkegaard*, cit., pp. 179-180).

⁷² «In such a situation, the recovery of true community life is intimately bound with a recovery of a sense of personal responsibility on the part of every individual member of the community; for it is precisely this element of personal responsibility that distinguishes the community from the mass» (GABRIEL, Merigala: *Subjectivity and Religious Truth in the Philosophy of Søren Kierkegaard*, cit., pp. 179-180).

⁷³ COLLINS, James: *The Mind of Kierkegaard*, cit., p. 196 (tr. esp.: *El pensamiento de Kierkegaard*, cit., p. 212).

Por lo tanto, el individuo singular, que se encuentra delante de Dios, es absolutamente superior a la comunidad y es este el que rige la relación entre los demás.⁷⁴ No puede haber verdadera comunidad si esta no tiene como centro al singular, y si su fin último no es el de potenciar dicha singularidad en cada individuo: ayudar, en definitiva, a que todas las personas que la integran sean cada vez más *den Enkelte*, que se sepan y sean singulares delante de Dios.⁷⁵

Y así, insistiendo en la diferencia entre la sociedad que masifica y una sana comunidad, escribe:

En el “público” y en categorías similares, el individuo singular no es nada; no hay singular; lo que cuenta es el número y la ley de la existencia es una *generatio aequivoca*; separado del “público” el individuo singular no es nada, y en el público, en un sentido aún más profundo, es realmente nada.

En la comunidad, el singular *es*. El individuo singular es dialécticamente decisivo como un *prius* para formar una *comunidad*, en la cual es cualitativamente un elemento esencial; y en cuanto “los otros” abandonen la idea, puede llegar a ser más alto que la comunidad. El principio de cohesión para la comunidad es que cada uno sea un singular, y luego la idea. La aglomeración del público, o más bien su falta de cohesión, es que el número lo es todo. Todo singular en la comunidad garantiza la comunidad; el público es una quimera. El singular en la comunidad es un microcosmos que reproduce cualitativamente el macrocosmos; aquí se hace verdad, en el buen sentido, que *unum moris omnes*. En el público no hay ningún singular, y el todo es nada; aquí es imposible decir *unum moris omnes*. Porque no hay ningún *uno*. La comunidad es, sin duda, más que una suma, pero sin embargo es, en verdad, una suma de unidades. El público es un sinsentido, una suma de unidades negativas, de unos que no son unos, que llegan a ser uno a través de la suma, en lugar de que la suma llegue a ser una suma a través de la unidad.⁷⁶

⁷⁴ Cf. *Pap. X⁵ B 245 / JP 1*, 595.

⁷⁵ También Tomás de Aquino mantiene que la relación personal de cada varón y mujer con Dios es anterior y más fundamental que la ordenación a la comunidad política. Pues todo nuestro ser se ordena a Dios, y como tal, cualquier acto del hombre, bueno o malo, goza de mérito o demérito delante de Dios; en cambio, el hombre no se ordena a la comunidad política con todo su ser (cf. *Summa Theologiae* I^a-II^{ae}, q. 21, a. 4 ad 3).

⁷⁶ «I „Publikum“ og Deslige er den Enkelte Intet, der er ingen Enkelt, det Numeriske er det Constituerende og Loven for Tilblivelse en generatio *aequivoca*; løsrevet fra „Publikum“ er den Enkelte <Intet> og i Publikum er han, dybere forstaaet, egentlig heller Intet.

I Menighed er den Enkelte; den Enkelte er dialektisk afgjørende som Prius for at danne Menighed, og i Menighed er den Enkelte kvalitativ et Væsentlig, kan ogsaa hvert Øieblik blive høiere end „Menighed“, saasnart nemlig „de Andre“ falde af fra Ideen. Det Sammenbindende for Menighed er, at hver er en Enkelt, og saa Ideen; Publikums Sammenføien eller dets Løshed er: at det Numeriske er Alt. Hver Enkelt <i Mengihed> garanterer Menigheden; Publikum er en Chimarie. Den Enkelte er i Menighed Mikrokosmen, der kvalitativ gjentager Makrokosmen; her gjælder i god Forstand unum noris omnes. I Publikum er ingen Enkelt, det Hele er Intet; her er det umuligt at sige unum noris, omnes, thi her er ingen: Een. „Menighed“ er vel mere end en Sum; men er dog i Sandhed en Sum af Enere: Publikum er Nonsens: en Sum af negative Enere, af Enere, som ikke ere Enere, som blive Enere ved Summen, i stedetfor at Summen skal blive Sum ved Enerne» (*Pap. X² A 390 / JP 3*, 2952).

Recogiendo las ideas que Kierkegaard expresa en estos párrafos, cabe afirmar que la relación dialéctica entre singular y sociedad se puede entender de dos maneras.

a) Una primera en la que los individuos se subordinan al grupo, a la relación que mantienen entre ellos (sería el caso, por ejemplo, de las partes de un organismo en relación a este).

b) Y una segunda, en la que los singulares son más altos que la relación entre sí, que el grupo (lo que ocurre, como el mismo Kierkegaard ejemplifica, en una congregación religiosa, en la que la relación de cada persona con Dios está antes o es la raíz de la relación con el resto de la comunidad).

Pues bien, la auténtica sociedad, la que respeta la verdadera naturaleza del hombre, lo que cada persona es, ha de seguir el segundo modelo. Debe estar integrada por *individuos singulares*, en el sentido pleno del término, el que he intentado explicar en los capítulos anteriores; solo así puede formarse una verdadera comunidad y no una muchedumbre despersonalizada y despersonalizante. En ese caso, la parte es más que el todo, el singular es superior a la sociedad.

Y el vínculo que une a las personas ha de ser el hecho de que cada una de ellas es *den Enkelte*, y como tal, como personas que son, necesitan de los demás para poder entregarse y crecer como tales. En este sentido, la sociedad es la otra cara de la moneda de la singularidad. La sociedad —podemos resumir— se construye sobre la singularidad, y no al revés.

Pues, al fin y al cabo, una serie de cosas no pueden formar un grupo, una multitud, si ellas mismas, individualmente, no gozan antes de una cierta entidad y unidad. Retomando y ampliando las explicaciones del tercer capítulo sobre la unidad y la multiplicidad, podemos afirmar que lo colectivo no supone la negación de lo individual. Es más, la formación de una comunidad es posterior a la constitución de cada uno de los individuos que la conforman; así que, si la unidad desapareciera en lo colectivo, no podría ni siquiera haber multitud.

Efectivamente, el individuo no adviene por la división de la sociedad, sino que más bien es la sociedad la que llega a ser por la unión de individuos. De ahí que lo primordial sean los singulares, y estos han de ser la base y el fundamento de la sociedad. Si se pierde de vista la importancia de la singularidad, si esta se diluye en la masa, se desvirtúa también la sociedad, puesto que desaparece su fundamento.

Por eso, consciente de los peligros que conlleva —demostrando una clarividencia que se vio después ratificada por los acontecimientos históricos—, Kierkegaard trata de sanar una sociedad masificada, una sociedad en la que importa más la pertenencia a una raza, a un conjunto, que el bien personal de cada uno de los integrantes.⁷⁷

Y lo hace, no queda otro remedio, poniendo de relieve la importancia y el valor absoluto de cada uno de esos individuos, apelando a la necesidad de tomar conciencia de este hecho y de respetarlo y fomentarlo, tanto en nosotros mismos como en todos los demás.⁷⁸

3. La verdadera igualdad

Cabe preguntarse ahora —casi para “agotar” las posibles consecuencias que podrían derivarse de la visión kierkegaardiana del *Singular*—, si una sociedad así, en la que prime la singularidad de cada uno de los individuos que la integran, puede ser una sociedad que promueva la igualdad de todos los seres humanos. Y la respuesta es: sí... siempre que se tenga en cuenta que uno de los principales atributos en los que todos somos iguales consiste en ser cada uno... singular, único, diferente.

En virtud de su concepto de persona, Kierkegaard se resiste a tratar de abolir las diferencias, confiando en cambio en la capacidad humana de descubrir, tras la disimilitud, la igual y absoluta dignidad de cada varón y mujer.⁷⁹

De ahí que se niegue a aceptar el concepto de igualdad que definen sus contemporáneos: una igualdad que nivelaba a todos los seres humanos por lo bajo, sometiendo a la presión de las masas y tratándolos en abstracto, en vez de fomentar el desarrollo hacia la plenitud de cada persona.

⁷⁷ Cf. GABRIEL, Merigala: *Subjectivity and Religious Truth in the Philosophy of Søren Kierkegaard*, cit., pp. 180-181.

⁷⁸ También en este punto hay una concordancia de fondo entre Kierkegaard y Tomás de Aquino, pues para este el fundamento de la sociedad, el habitualmente llamado Bien común, es el mayor bien, el bien supremo. Cf., al respecto: CARDONA, Carlos: *La metafísica del bien común*. Madrid: Rialp, 1966.

⁷⁹ En palabras de Perkins: «Kierkegaard shares the confidence in reason and civil discourse that underlies the desire for freedom, dignity, and justice to which all persons aspire...a confidence that reason can discover the rationality of differences and, if not resolve then, at least recognize the integrity and equal humanity of those who differ» (PERKINS, Robert L.: “Kierkegaard’s Social Thought in the Post Cold War World”; in *Kierkegaard Revisited*. Edited by N.J. Cappelørn and J. Stewart. Berlin — New York: Gruyter, 1997, p. 140.

3.1. Nivelación social

Hoy en día, pocas palabras se usan tanto como la de “igualdad” y pocas causas son tan defendidas como esta: la de hallar el equilibrio y lograr una situación de igualdad entre todos los ciudadanos, sean varones o mujeres, jóvenes o ancianos, de una clase social u otra, ricos o pobres... Y ya se luchaba por lo mismo en la época de Kierkegaard.

Pero tanto en sus días como en los actuales, en la mayoría de los casos, la igualdad por la que se aboga es una falacia, un concepto erróneo que ni es posible ni respeta la singularidad y las diferencias constitutivas de cada persona.⁸⁰ A ese intento de igualdad Kierkegaard lo llama “nivelación”, y lo considera una fuerza abstracta que, precisamente por serlo, prescinde de los individuos concretos y particulares: «la nivelación es el triunfo de la abstracción sobre los individuos».⁸¹

La nivelación social que pretendían algunos de sus contemporáneos trataba de hacer a todos iguales, ignorando la singularidad y peculiaridad de cada uno —propia y constitutiva de toda persona—. En una sociedad *nivelada*, el individuo se pierde en una masa uniforme y anónima en la que, en aras de una falsa igualdad, se impide que ninguno de ellos sobresalga ni se diferencie. «En vez de promover el desarrollo individual integral, los partidarios de la igualdad ofrecen un programa unilateral y tiránico que subordina las personas reales a las exigencias abstractas del número y la presión de las masas»,⁸² escribe Collins.

Y en esta lucha por la igualdad que, como el caballo que avanza desbocado sin mirar a un lado ni a otro, se obceca en su objetivo sin impor-

⁸⁰«En saadan uforstandig og verdslig Hasten, der vel endogsaa mener, at et eller andet udvortes Vilkaar er den sande Lighed, til hvilken hvad der staaer høiere maa nedtvinges, hvad der staaer under maa opløftes, tilveiebringer kun Forvirring og Selvmødsigelse, som om den sande Lighed kunde lade sig udtrykke i nogetsomhelst Udvortes som saadant, medens den kan seire og bevares i hvilket som helst Udvortes; som om en malet Overflade var den sande Lighed, der bringer Liv og Sandhed og Fred og Samklang i Alt, da den tvertimod søger at dræbe Alt i en aandsfortærende Eensformighed» [«Such a rush and worldly haste, which presumably even thinks that some external condition or other is the genuine equality to which anything that stands higher must be brought down, to which anything that stands lower must be lifted up, produces nothing but confusion and self-contradiction, as if true equality could be expressed in any externality as such, although it can be victorious and be preserved in any externality whatever, as if a painted surface were the true equality that brings life and truth and peace and harmony to everything, when on the contrary it seeks to kill everything in a spirit-consuming uniformity»] (SKS 5, 145 / EUD, 143 [tr. esp.: *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, cit., p. 155]).

⁸¹«... Nivelleringen er Abstraktionens Seier over Individerne» (SKS 8, 81 / TA, 84 [tr. esp.: *La época presente*, cit., p. 64]). Cf. también WALSH, Sylvia: *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, cit., p. 175.

⁸²COLLINS, James: *The Mind of Kierkegaard*, cit., p. 184 (tr. esp.: *El pensamiento de Kierkegaard*, cit., p. 200).

tarle lo que arrolla a su paso, se desprecian valores humanos tan imprescindibles como la libertad y la integridad personal, la originalidad, la responsabilidad y la capacidad de decisión. «Se teme la diversidad cualitativa y el pluralismo social, y se sustituye la unanimidad entre hombres libres por una uniformidad sin alma».⁸³

¿Cuál es el resultado de esta igualdad, tan indigna de la persona humana? Una nivelación desoladora, gris y triste, en la que no hay lugar para fomentar la singularidad, es decir, para ser cada vez más persona. «La pretensión de establecer en el mundo un orden incommovible y definitivo, un igualitarismo imperturbable, conduce fatalmente a la negación de la libertad, a la cosificación inerte».⁸⁴

Pero es que, además de no respetar la dignidad y singularidad personales, no es posible que se dé cumplidamente una igualdad tal. «Ninguna política ha llevado a cabo ni ha podido, ni ninguna mundanalidad ha llevado a cabo ni ha podido pensar o realizar hasta sus últimas consecuencias de pensamiento de la igualdad humana»,⁸⁵ proclama Kierkegaard.

Algo así escapa a la capacidad humana: son tal la cantidad de variables y factores ajenos al poder y al dominio del hombre, incluso desplegados en un nivel respetable, que nadie puede controlarlos todos y de modo completo.⁸⁶

Pero, como decía, incluso aunque esta igualdad externa fuera posible, no sería deseable, pues elimina la diversidad que es propia del ser humano. La igualdad que hay que respetar, en cambio, es la igualdad interior, la que es esencial a toda persona, que se posee desde siempre y para siempre, y no el igualitarismo externo o social.⁸⁷

⁸³ COLLINS, James: *The Mind of Kierkegaard*, cit., p. 184 (tr. esp.: *El pensamiento de Kierkegaard*, cit., p. 200).

⁸⁴ CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 219.

⁸⁵ «Ingen Politik har kunnet, ingen Politik kan, ingen Verdslighed har kunnet, ingen Verdslighed kan, indtil den sidste Consequents gjennemtænke eller realiserer denne Tanke: Menneske-Lighed» (SKS 16, 83 / PV, 103 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 146]).

⁸⁶ Cf. MALANTSCHUK, Gregor: *The Controversial Kierkegaard*. Translated by Howard and Edna Hong. Edited by Alastair McKinnon. Waterloo (ON): Wilfrid Laurier University Press, 1980, p. 8.

Además, al estar radicando la igualdad en algo externo, en un límite que no se puede sobrepasar, tiene que haber alguien —o varios—, que decidan cuál es ese criterio, a qué nivel hay que poner a todos para que sean “iguales”. ¿Y quién será ese “alguien”? Al erigirse a sí mismo en juez estará quedando por encima del resto, escapará a la nivelación... La historia ha dado sobradas muestras de ello, y bastaría con fijarse en movimientos como el comunismo, cuyos dirigentes buscaban hacer igual a todo el pueblo, pero sin aplicarse ellos mismos dichas medidas.

⁸⁷ Como dice Walsh: «In Kierkegaard's estimation, the achievement of “worldly similarity” (*verdslige Lighed*) is impossible, but even if it were possible, it would not be the same as “Chris-

Con palabras del propio Kierkegaard: «Solo la religión puede, con la ayuda de la eternidad, llevar la igualdad humana al límite: la divina, la esencial, la no mundana, la verdadera, la única posible igualdad».⁸⁸

Por eso la solución que Kierkegaard propone es la de asumir el concepto de igualdad religioso, el propio del cristianismo. Este mantiene las diferencias, pero se eleva por encima de ellas: pues, sin dejar de ser cada uno quien es —diferente al resto—, sin embargo, todos somos iguales a los ojos de Dios, somos singulares ante Él, infinitamente amados por Él.⁸⁹

3.2. Igualdad religiosa

La nivelación social, para hacer a todos los hombres iguales, los empujaba, a fin de que ninguno destacase por encima de los demás. La igualdad religiosa, que se funda en el hecho de que todos somos hombres, realiza lo contrario: eleva a las personas, las sitúa, no por debajo, sino por encima de las diferencias. Todos los hombres son igua-

tian equality" (*christelige Ligelighed*), which is essentially an inward, spiritual qualification of human beings that is possessed eternally, not an external social condition, although in his view spiritual equality can be preserved "in any externality whatever" (WL, 72; EUD, 143)» (WALSH, Sylvia: *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, cit., p. 165).

⁸⁸ «Kun det Religiøse kan ved Evigheds Hjælp indtil det Sidste gennemføre Menneskelighed, den guddelige, den væsentlige, den ikke-verdslige, den sande, den eneste mulige Menneske-Lighed» (SKS 16, 84 / PV, 104 [tr. esp.: *Mi punto de vista*, cit., p. 147]).

Esta nivelación, afirma en otra ocasión Kierkegaard, «den kan kun standses ved, at Individet i individuel Udsondring vinder Religiositetens Uforfærdethed» [«It can be healed only if the individual, in individual separateness, gains the intrepidity of religiousness»] (SKS 8, 83 / TA, 86 [tr. esp.: *La época presente*, cit., p. 67]).

⁸⁹ «Before God, human beings are individuals. This is the great equality and it is only before God that all outward distinctions vanish» (VARDY, Peter: *Kierkegaard*, cit., p. 55 (tr. esp.: *Kierkegaard*, cit., p. 79)).

Concuerda Walsh: «A central feature of Kierkegaard's understanding of Christian love is its emphasis on our common humanity and universal equality as human beings. In contrast to paganism, in which, according to Kierkegaard, "people are inhumanly separated one from another by the dissimilarities of earthly life" and individuals are taught to disclaim kinship with one another, Christianity affirms the eternal equality and kinship of all human beings before God (WL, 69; cf. EUD, 141–5). It teaches us to shut our eyes to or to look away from the dissimilarities of earthly life, to lift ourselves above them and let them "hang loosely" so as to allow the essential likeness or 'eternal resemblance' common to all individuals to show through (68, 72, 88). At the same time, however, Christianity does not seek to do away with dissimilarities, which in Kierkegaard's view are inherent to earthly existence: "No person has ever lived in Christendom, any more than in paganism, who is not dressed or cloaked in the dissimilarity of earthly life. Just as little as the Christian lives or can live without his body, so little can he live without the dissimilarity of earthly life that belongs to every human being in particular by birth, by position, by circumstances, by education, etc. — none of us is pure humanity (WL, 70)» (WALSH, Sylvia: *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, cit., pp. 164–165).

les en algo: en el glorioso hecho de ser hombres. Y esta no es la triste igualdad de la muerte, sino la sublime igualdad ante Dios.⁹⁰

Analizando el *Post scriptum*, comenta Perkins:

Climacus no es un elitista; más bien, su pensamiento es igualitario de principio a fin, en un sentido mucho más profundo y diferente de la igualdad política. El concepto que se asume en las doctrinas políticas de la igualdad tiene sus raíces en un igualitarismo teológico y ético. Climacus basa su visión de la igualdad en el concepto de ser humano individual, cada individuo que tiene todas las marcas de la humanidad.⁹¹

La idea de igualdad propia de la religión relativiza las diferencias entre los hombres cuando no son fruto de la libertad, sino de discriminaciones sin sentido provocadas por la suerte —como, por ejemplo, la posición social, las cualidades naturales que uno ha recibido o la actuación de los otros, que, en cierta medida, nos determina—. Pues, «por grande que sea el lugar que ocupan en el criterio del mundo, vienen a ser nada ante el juicio incorruptible de la eternidad».⁹²

A Dios esas diferencias fortuitas o inevitables le son in-diferentes, pues Él llama a todo singular, sea grande o pequeño a los ojos del mundo. Lo único que hace iguales a todos los hombres es el estar delante de Dios. Solo cuando nos ponemos delante de Él se suprimen las diferencias; entonces «una diferencia en la imperfección, que es la que queda a los bienes de los hombres, solo puede ser pasajera»; solo en ese caso es posible «perfeccionar cada diferencia en igualdad ante Dios».⁹³

⁹⁰ Cf. SKS 8, 270 / UDVS, 171 (tr. esp.: *Los lirios del campo y las aves del cielo*, cit., p. 41). También en uno de sus discursos edificantes comenta: «En Lighed maa der jo dog være, og hvad er vel trøstløsere end den Lighed til hvilken stundom Menneskene flygte hen, Dødens Lighed, der gjør Alle lige fattige; og hvad er vel saligere end den Lighed, der gjør Alle lige salige?» [«There must be indeed an equality, and what is more inconsolable than the equality in which people sometimes take refuge, the equality of death that makes everyone equally poor, and what is more blessed than the equality that makes everyone equally blessed?»] (SKS 5, 267 / EUD, 272 [tr. esp.: *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, cit., p. 270]).

⁹¹ «Climacus is not an elitist; rather, his thought is through and through egalitarian in a sense far deeper and different from political equality. The concept assumed in political doctrines of equality has its roots in theological and ethical egalitarianism. Climacus bases his view of equality on the concept of the individual human being, each individual having all the marks of humanity» (PERKINS, Robert L.: «Climacan Politics: Polis and Person in Kierkegaard's *Postscript*»; in *Kierkegaard: The Self in Society*, cit., p. 47).

⁹² COLLINS, James: *The Mind of Kierkegaard*, cit., p. 195 (tr. esp.: *El pensamiento de Kierkegaard*, cit., p. 211).

⁹³ Transcribo aquí la cita entera en el original: «Om end intet Menneske saaledes har denne Evne til at være mægtig i Korthed, som en Apostel har den, saa ville vi dog ikke forøge Overveielserne, men kalde Sjelen sammen fra Adspredelserne i den Lighed, der viser sig, naar vi med det apostoliske Ord gennemtrænge Forskjelligheden. Saa lader os da forsøge med Ordet ligesom at vandre ud i Forskjellighederne, idet vi bestangid lade Ordet minde os om: *at al god Gave og al fuldkommen Gave er ovenfra*. Staaer dette nemlig fast, da er Forskjelligheden jo hævet, da en Forskjellighed i Ufuldkommenhed, hvilken er den, der bliver tilbage for Menneskenes

Por más que se empeñen los hombres, les resulta imposible anular las diferencias y desigualdades que se dan entre ellos. Y no me refiero solo a las diferencias que es preciso mantener y fomentar, puesto que cada persona es única. Sino también a aquellas otras injustas... pero que son ley de vida en este mundo y que es imposible erradicar por completo. Solo ante Dios esas distinciones exteriores desaparecen.⁹⁴

Pero para que esto ocurra resulta indispensable singularizarse, situarse delante de Él como *den Enkelte*. De ahí que no sea la homogeneización sino la singularización progresiva de cada persona lo que haga posible la igualdad de todas ellas. El error humano —que debemos evitar— reside en tratar de singularizarnos en aquello que no es esencial y constitutivo del hombre, y que por tanto no tiene ninguna importancia a los ojos de Dios y de la eternidad. Pues la verdadera igualdad no es exterior, ya que esta es imposible, sino interior: radica en la relación personal de cada uno con Dios; o más bien, en la acción sustentadora y enaltecadora de Dios con cada uno de los hombres.

Así lo expresa Kierkegaard:

Para el individuo singular hay algo humillante y al mismo tiempo enaltecedor en el hecho de que Dios se preocupe en la misma medida, absolutamente en la misma medida, por el menor de los hombres y por el mayor de ellos. Pero nosotros los hombres preferimos vivir en una ilusión. Por desgracia, ese es precisamente el motivo por el que la fama mundana y el estatus son trampas tan peligrosas [...], porque siendo el objeto de atención de muchos, teniendo el destino de toda esa gente en una mano, se puede muy fácilmente llegar a la errónea conclusión de que se es considerablemente más importante para Dios.⁹⁵

Gaver, ikkun kan være en forsvindende, da lyder bestandig tilsidst det apostoliske Ord som et guddommeligt Omqvæd, der er i stand til at fuldende enhver Forskjellighed i Ligheden for Gud» [«Even though no one is as capable of being potent in brevity as an apostle, we shall still not add to the deliberations but summon the soul from distractions into the equality that manifests itself when we pierce through differences by means of the apostle's words. Let us, then, try to make a pilgrimage, as it were, with the next into differences as we continually let the words remind us *that every good gift and every perfect gift is from above*. If that stands firm, the difference is indeed canceled, because a difference in imperfection, which is indigenous in people's gifts, can only be transient, then at last the words of the apostle are continually heard as a divine refrain that is able to perfect every difference in equality before God»] (SKS 5, 146-147 / EUD, 145 [tr. esp.: *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, cit., p. 156]).

⁹⁴ «... Næsten er den aldeles ukjendelige Forskjellighed mellem Menneske og Menneske, eller er den evige Lighed for Gud» [«The neighbor is the utterly unrecognizable dissimilarity between persons or is the eternal equality before God»] (SKS 9, 74 / WL, 68 [tr. esp.: *Las obras del amor*, cit., p. 94]).

⁹⁵ «Deri ligger dog det paa eengang saa Ydmygende for den Enkelte og dog saa uendeligt Opløftende, at Gud bekymrer sig lige saa meget, absolut lige saa meget om den Mindste som om den Største. Men vi Mennesker vil saa gjerne leve i Sansebedrag. Ak, derfor er netop jordisk Storhed og Anseelse en saa farlig Snare, [...] fordi det at være Gjenstand for Manges Opmærksomhed, at have Manges Skjebner i sin Haand saa let kan forlede til den Feil-Slutning, at man ogsaa er Gud vigtigere» (*Pap. VII¹ A 180 / JP 1, 1010*).

Esta concepción de la igualdad, en lugar de nivelar hacia abajo, lo hace hacia arriba, fundándose en el obrar libre propio del hombre, que pone en juego sus capacidades y su autonomía en la búsqueda de la eternidad. Y es que Dios, ciertamente, quiere la igualdad, pero sin olvidar las diferencias, pues estas, precisamente, son mantenidas por el amor. En cambio, la igualdad estrechamente humana —la que, por ejemplo, pretende el marxismo— «nos reduce a una gris identidad, cuando la verdad es que *ante Dios*, estoy llamado a descubrir a mi *semejante*, mi hermano: igual que yo, pero sin embargo, distinto».⁹⁶

Cabría resumirlo diciendo que esta igualdad desvía la atención de lo externo y lo centra en lo interior, en lo que es esencial a la persona humana.

Kierkegaard no se desentiende de las cuestiones “mundanas” o terrenales. Muy al contrario, es plenamente consciente de los problemas sociales y políticos que aquejan a su época.⁹⁷ Pero, en su opinión, son provocados por una crisis espiritual.⁹⁸ Y, por tanto, la única solución pasa por rescatar la relación con Dios que posibilita la síntesis de lo temporal y lo eterno que constituye al ser humano.

En palabras de Malantschuk: «Kierkegaard no cree que los cambios externos, por sí solos, puedan producir una renovación en forma de una mayor justicia. Si los hombres no cambian desde el interior, todo progreso externo será fútil».⁹⁹

Al fin y al cabo, buscar la igualdad solo tiene sentido cuando estamos hablando de personas humanas, pues en el reino infrapersonal, en la naturaleza, no hay igualdad operativa de ningún tipo, sino que rige la ley del más fuerte. Por tanto, donde hay que buscar la igualdad es en lo propio de la *persona* como tal: hay que buscar su bien real, y no los bienes útiles y materiales externos.¹⁰⁰

⁹⁶ VIALLANEIX, Nelly : *Kierkegaard : L'unique devant Dieu*, cit., p. 118 (tr. esp.: *Kierkegaard: El único ante Dios*, cit., p. 105).

⁹⁷ Esta es precisamente una de las tesis que defiende y trata de mostrar Malantschuk. En la introducción a *The Controversial Kierkegaard*, libro que recoge varios escritos de Malantschuk, escribe McKinnon: «the first chapter clearly shows that he was an astute observer of the social and political situation of his time, demonstrates the depth and profundity of his social and political views, and boldly underscores the differences between his presuppositions and those of our own materialistic age» (MALANTSCHUK, Gregor: *The Controversial Kierkegaard*, cit., pp. ix-x)

⁹⁸ Cf. MALANTSCHUK, Gregor: *The Controversial Kierkegaard*, cit., p. 12.

⁹⁹ «Kierkegaard does not believe that external changes alone can produce renewal in the form of greater justice. If men are not changed from within, all external progress will be futile» (MALANTSCHUK, Gregor: *The Controversial Kierkegaard*, cit., p. 14).

¹⁰⁰ Tal y como señala Perkinson, resulta revelador caer en la cuenta de que, aunque en las Escrituras Cristo afirma que ha venido a llamar a los cansados y agobiados, a los pobres, a los mi-

Por eso mismo, el bien común por el que hay luchar y que debe regir cualquier tipo de asociación, no tiene

... apenas que ver con la moderna “utilidad general”, ya que esta trata solo de bienes útiles, y aquel trata del bien honesto, de lo que es en sí mismo bueno. Este bien común —que, insisto, es mucho más que el acervo de bienes materiales de uso general— es un bien que incluye necesaria y primordialmente el bien personal y lo trasciende: es el bien propio de sujetos espirituales, cada uno de los cuales es *quodammodo omnia*, capaz de conocer y amar al otro en cuanto otro, y por tanto de tener su bien en el bien de los demás y, finalmente, en el bien de Dios mismo, en el Amor.¹⁰¹

Únicamente el mandato del amor del que hablábamos antes —ese que tantas críticas ha reportado a Kierkegaard— posibilita una igualdad esencial que respete al mismo tiempo las diferencias. «Precisamente en el mandamiento del amor —escribe Kierkegaard—, en el hecho de amar al prójimo, está contenida esa equidad del elevarse por encima de las diferencias terrenas».¹⁰²

Cuando el amar al otro es un deber, independientemente de quién o cómo sea ese “otro”, solo entonces se sitúa por encima de las diferencias, respetándolas e incluso fomentándolas, porque no tratará de convertir al otro en un apéndice de mí mismo, convertirlo en otro “yo” o cosificarlo, sino que lo personalizará, respetará su alteridad, su singularidad. Y así, todos son iguales ante ese amor y, al mismo tiempo, singulares, diversos.¹⁰³

serables y a los débiles, en ningún momento durante su vida se dedica a suprimir las injusticias sociales, a resolver los problemas materiales de esas personas. Porque la verdadera carga es espiritual: el verdadero mal que Cristo ha venido a abolir es el pecado. Cf. PERKINSON, Jim: “A ‘Socio-reading’ of the Kierkegaardian Self: Or, The Space of Lowliness in the Time of the Disciple”; in *Kierkegaard: The Self in Society*, cit., p. 161.

¹⁰¹ CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 218.

¹⁰² «Christendommen lader alle Jordlivets Forskjelligheder bestaae, men i Kjerlighedsbudet, i at elske Næsten er netop indeholdt denne Ligelighed i at opløfte sig over Jordlivets Forskjellighed» (SKS 9, 79 / WL, 72 [tr. esp.: *Las obras del amor*, cit., pp. 99-100]). También Ferreira comenta esta misma idea en FERREIRA, Jamie: “Asymmetry and Self-Love: The Challenge to Reciprocity and Equality”, cit., p. 51.

En uno de sus discursos comenta de nuevo, hablando de la verdadera igualdad, que esta es la «... der er ovenfra, den Lighed i Kjerlighed, som bliver og som er det eneste Blivende, den Lighed, der tillader noget Menneske at være det andets Skyldner, uden, som Paulus siger, i dette Ene at elske hverandre» [«...that is from above, the equality in love, which lasts and is the only thing that lasts, the equality that does not allow any human being to be another's debtor, except, as Paul says, in the one debt, the debt of loving one another»] (SKS 5, 158 / EUD, 158 [tr. esp.: *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, cit., p. 167]).

¹⁰³ De modo paralelo, «es solo en la capacidad de amar donde realmente somos todos iguales, y donde al final podemos ser desiguales, según lo que cada uno haya hecho con su amor. Así es solo el amor lo que cualifica radical y moralmente al hombre, como bueno o como malo; y es el amor el que lo personaliza —si quiere el bien, si ama— o lo cosifica —si solo desea— al ensimismarlo» (CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., pp. 120-121).

De modo general, podemos concluir que, solo cuando una persona se torna consciente de su singularidad, y de que esta radica precisamente en su (acto de) *ser* persona, advierte entonces también que todas las demás son igualmente singulares.¹⁰⁴ *Igualmente* singulares y, por tanto, singularmente *diversas*. Y como tal ha de tratarlas.

Esta es otra de las aparentes incongruencias del amor: que advierte que todos los seres humanos son *igualmente* dignos de amor, y por ese mismo motivo hay que amar a cada uno tal cual es, respetando su singularidad, sus *diferencias*.¹⁰⁵ El descubrirnos singulares a nosotros mismos, pues, no nos encierra en un círculo individualista y egoísta, sino que nos abre al resto, ya que también ellos gozan de esa excelsa dignidad y singularidad.¹⁰⁶

Como el propio Kierkegaard, Unamuno lo advirtió y dejó clara constancia de ello:

¿Que otro llenaría tan bien o mejor que yo el papel que lleno? ¿Que otro cumpliría mi función social? Sí, pero no yo. «¡Yo, yo, yo, siempre yo! —dirá algún lector—; ¿y quién eres tú?» Podría contestarle aquí con Obermann, con el enorme hombre Obermann: «Para el Universo, nada; para mí, todo»; pero no, prefiero recordarle una doctrina del hombre Kant, y es la de que debemos considerar a nuestros prójimos, a los demás hombres, no como medios, sino como fines. Pues no se trata de mí tan solo; se trata de ti, lector, que así refunfuñas; se trata del otro, se trata de todos y de cada uno. Los juicios singulares tienen valor de universales, dicen los lógicos. Lo singular no es particular, es universal.¹⁰⁷

He insistido en varias ocasiones en que llegar a ser un singular es una tarea universal, que se le pide a todo hombre. Y añadía que lo es precisamente porque esa singularidad moral tiene su base y fundamento en la singularidad ontológica, característica propia de todos y cada uno de los seres humanos, justamente porque son personas, porque gozan de un acto de ser personal.

Mi propia singularidad (ontológica) no es algo que yo me haya dado a mí mismo, sino que proviene de Dios. Por tanto, el creer en mi propia

¹⁰⁴ «Hvert enkelt Menneske har en uendelig Realitet, og det er Stolthed og Hovmod ikke <i>ethvert enkelt Menneske at ære sin Næste» [«Every single human being has an infinite reality, and it is pride and arrogance not to honor one's neighbor in every single human being»] (*Pap. IX A 91 / JP 2*, 2006).

¹⁰⁵ Cf. FERREIRA, Jamie: "Love", cit., pp. 340-341.

¹⁰⁶ «When the individual consciously opts for oneself as an unrepeatable singularity, one not only gives body to the good in a compellingly concrete and individualistic manner, but concomitantly welcomes the heterogeneity of other realities and fellow individuals within one's shared (socio-natural) environs» (STAN, Leo: *Either Nothingness or Love*, cit., p. 28).

¹⁰⁷ UNAMUNO, Miguel de: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, cit. p. 31.

auténtica singularidad, lleva aparejado el descubrir la singularidad de todos los demás que, como yo, son poseedores de un acto de ser personal, fundamento y origen de la singularidad.

En otras palabras: la de la singularidad es una de las características que todos los seres humanos comparten.¹⁰⁸ Por eso, la insistencia en mi singularidad no me vuelve ciego ante “los otros”, sino que, bien entendida, me permite descubrir que los demás lo son también: pues dicha singularidad radica en el hecho de ser persona, como lo son aquellos seres con los que me relaciono. Y cuando descubro que mi crecimiento como persona pasa por la búsqueda del incremento de dicha singularidad, buscaré eso mismo para las personas que amo, si de verdad busco su bien real.

Solo cuando pierdo de vista la importancia de la singularidad, el rostro de los otros se desvanece, diluyéndose en la concentración por el propio interés.

¹⁰⁸ «One of the universal features of human life is precisely individuality. One of the ways in which I resemble every other human being is by virtue of not being identical with any other human being» (EVANS, C. Stephen: *Kierkegaard on Faith and the Self*, cit., p. 234).

Conclusion

After this tour through the singularity of the person —from its most basic and ultimate foundation to its most external manifestations, from the difference with intrapersonal species to its relationship with God and other persons— it would be fitting to summarize what we have seen and draw following the conclusions from this investigation.

However, it would be presumptuous —and beyond my capabilities— to write this last section with the intention of contributing anything substantive to the academic community of Kierkegaard scholars. It would be more realistic, and more advantageous as the end point of this investigation to set out what I have learned while writing the thesis.

On Kierkegaard

In the first place, this study has given me confirmation on a series of questions on which Kierkegaard's interpreters have reached unanimity, or at least majority consensus.

The ones that stand out the most are: the centrality of the person as a single individual in the entirety of Kierkegaard's works; the influence of his own biography and the social situation of the time on his work; the differentiation between works written under pseudonyms and those to which he put his own name; the relationship between the constitutive singularity and the need to singularize oneself afterward; the importance of placing oneself before God and living in relationship to Him; the danger of depersonalized associations like the mass of people or the public; and, finally, the impossibility of issuing a definitive judgment on practically any of the controversial questions, which will con-

tinue to be controversial for centuries to come, probably due to Kierkegaard's expressed wish, since he chose to keep hidden the definitive key that would allow us to understand his writings.

It has also led me to face other questions whose answers are still in dispute and about which I have made my own judgment, and which have, to a large degree, guided the rest of my work. Of course, they are still only opinions among many others. The door is always open for various interpretations and I am aware that sometimes authoritative interpreters might reach different conclusions than me. Although, I currently consider my position to be closest to Kierkegaard's thought, insofar as it is possible to ascertain it.

For example: the "reasonability" of Kierkegaardian thought; the religious purpose that oriented his entire life and work; the relevance of the pseudonyms (although with the suggested caution); the fundamental relevance of his direct communication in the interpretation of his thought; the importance that he recognizes in other people in the face of the solipsism of which he is accused; the need to found the true society on the single individual; the inclusion and elevation of the love of preference in the love for neighbor.

Finally, I have made some small contributions of my own, usually in the way of nuance, such as the distinction and relationship between ontological and moral singularity.

On Kierkegaard and Thomas Aquinas

On the other hand, the focus that characterizes this investigation is certainly new in its own way. And following the guidelines set out in the introduction, I think that the gains to be derived from the "hybrid" character of my thesis can be grouped into three distinct, but closely interwoven questions—or rather, into three levels or stadia. I think that these levels acquire greater consistency, depth, and relevance as they distance themselves from the mere comparison between the thoughts of the two authors on whom I rely most and they draw closer —and draw *us* closer— to reality.

1. First, we could argue —not just as a mere suggestion or intuition now, but based on the arguments expressed in these pages— that we do not find a direct opposition between the thought of Kierkegaard and that of Thomas Aquinas. In short, the teachings of both authors are not incompatible, at least as it regards the issues discussed here.

Alluding again to what I consider the two main “pitfalls” that some scholars bring up to oppose Kierkegaard’s vision with a more metaphysical style of thinking, we can conclude that:

a) The unity between thought and life that is so characteristic of Kierkegaard also appears to be a key element in Thomas Aquinas. It is just this: in spite of the images that represent Kierkegaard as an irrationalist and Thomas Aquinas as a merely speculative philosopher, the type of truth that each one seeks out and defends is actually very similar. It is a truth that responds both to the demands of reality and of the person, a truth that, depending on the greater or lesser nobility of the known reality, appeals not only to our intelligence, but also to our will, demanding that we incorporate the knowledge we have achieved into our life.

b) Kierkegaard’s emphasis on the dynamic character of the person, the possibility and need to make oneself, is in no way a negation of the *being* that constitutes the person as such, a being in a certain way “previous to” or “independent of” its *acting*. Although Kierkegaard moves mainly on the *ethical* plane, his conception of the person allows for and also demands a certain *metaphysical* level. This provides a basis and a guarantee for the singular character of *every* human person, and also allows for the person’s subsequent development.

At the same time, Aquinas’ conception of the personal act of being, far from leading us to a static or objectified view of the human person, leads once again to that need to shape oneself through free actions. The personal act not only endows one with existence, but is the origin of all activity, and this activity returns in the perfecting and unfolding of the person himself. For the act of being, made possible, but limited by the essence, continues developing through its operation, thus progressively advancing toward its plenitude... which is that of the whole person.

2. Nevertheless, although it may be interesting or even revealing, the mere fact of showing the compatibility between the thought of Kierkegaard and Thomas Aquinas does not in itself amount to a big step forward. This approach would simply remain a purely negative exercise —or at most, “neutral”— if comparing both views did not also help to shed light on them.

So it is not just a matter of denying any incompatibility between their thought, but of taking it one step further and affirming that Kierkegaard and Thomas Aquinas can support and help each other. And thus, bringing the two authors closer together has enabled us to reveal cer-

tain aspects of their positions, which would otherwise have remained veiled. These aspects would have remained latent —at least for me— without working on them both together.

Kierkegaard's almost exclusive attention to the person, compared with the vast theoretical universe in which Thomas Aquinas moves as he tries to better understand the entirety of creation, turns out to be an advantage insofar as it makes him focus more on some issues that could go unnoticed in a broader view. Once we are aware of this, it becomes simpler to dig into Aquinas' *magnum opus* until we find the explanation that serves as a foundation for those characteristics, and also allows him to distinguish the person from the other entities.

Specifically, it was precisely Kierkegaard's insistence on the special singularity of the person and this concept's importance that led me to look to Thomas Aquinas for indications of a difference of a similar calibration between the human person and the infrapersonal universe. I was led to postulate more strongly than I had originally expected before undertaking the research on the unicity of the act of being of the latter in comparison to the act of personal being that belongs to every man and woman.

In addition, the more vital character of Kierkegaard's thought facilitates reaching a series of conclusions that are implicit in Thomas Aquinas' perception of the person, but which he does not fully develop—at least, not to my knowledge.

Reading Thomas Aquinas submerges us in the quest for the principle that upholds the special singularity of the whole person, going to the root of his distinctive work. By contrast, Kierkegaard confronts us directly with the consequences of that reality, which mark the guidelines that should orient our work. He thus allows us to reach a discourse that is much closer to the person himself, "measuring" life and "measuring" us with his statements.

He allows us... and in fact he also demands it of us. For while it may seem "not very academic" to talk about oneself and one's own story, it is precisely what is required. Also, from a strictly methodological and academic perspective, when the thesis is about Kierkegaard, I would be unable to write a meaningful dissertation if I could not "appropriate" his ideas, reduplicating them in myself.

On the other hand, Kierkegaard's teachings on the single individual appear somewhat reinforced when we compare them with Aquinas' philosophy.

Kierkegaard, with his penetrating and intuitive gaze, and without the need for a big philosophical apparatus — although certainly possessing a deep and extended reflection on himself and those around him, starting in childhood while hand-in-hand with his father— was able to see inside the person, each person. He detected the problems within the society of his time, and he proposed the solutions he considered most suitable. And all of this, as I just observed, begins from his own living, from his knowledge of himself and of his experience. In Kierkegaardian terms, at least, this does not make his philosophy any less true, quite the contrary.

I mentioned at the beginning of the thesis that Kierkegaard's thought on the single individual is closely linked to his own personal experience and to the social and cultural situation of his time. It was precisely that scenario which we could say "conditioned" his mission in life, the task that took a central place in his thought and in his work, pushed it in a specific direction.

But this type of focus often entails a certain risk: exclusive attention to some aspects, caused by the effort to respond to a particular and concrete purpose, can sometimes lead to a partial or limited approach. This, therefore, requires a series of explanations or complementary supports that complete it and add nuance.

Thus, for example, Kierkegaard's claim that selfhood is something to be achieved, his insistence on man's action, on his freedom, etc., can lead to a scorn for any kind of anchoring in reality if it is not compensated in some way by introducing a factor of necessity or stability.

In fact, this is a danger that the history of philosophy has witnessed in the thought of some existentialists, as I noted on other occasions.

Gilson describes it thus:

When today's existentialism scrutinizes existence, all it can find in it, as its very core, is that ceaseless tottering of all existents to their own fall and their equally ceaseless effort to bridge the ontological chasm which separates any two of their successive instants. In doctrines in which existence is but a lack of being, unless, in Jean-Paul Sartre's own words, it be a disease of being, it is no wonder that the realization of one's own actual existence is achieved either in "anguish" or in "nausea," unless it coincide with the realization of its own "absurdity," finally to end in despair.¹

¹ GILSON, Étienne: *Being and Some Philosophers*, cit., p. 152 (tr. esp.: *El ser y los filósofos*, cit., pp. 228-229).

The existentialists are right to criticize the metaphysics of essence: in these, «it is clear that existence — which is a *fact* — cannot be active: it is rather something that *happens* to the essence. And then it is not seen in virtue of how the subject can act and be responsible for his actions».² But as most existentialists see it, «existence is action, but it is productive of itself, without a subject, mere historicity or freedom without foundation, becoming from nothingness toward nothingness».³

This is where the metaphysics of Thomas Aquinas can serve as a counterweight, to balance out the scale, for «the metaphysical notion of the act of being, intensive and emergent, and its articulation through the notion of transcendent participation [...] can allow us to recover the unity between the being and its intrinsic dynamism».⁴

Many contemporary existentialists reduce the person to pure dynamic activity without distinguishing the two planes that constitute it. But in my view, and as I have tried to show, Kierkegaard distinguishes between and incorporates both foci, although in an implicit way. Hence the importance of also accentuating the ontological plane, since not taking this into account leads to the misunderstandings of the later existentialisms.

The common trait of those philosophies is that they put the accent on the finitude of existence, denying metaphysical transcendence.⁵ But if we want to maintain Kierkegaard's point of view, we need to affirm the relationship of the single individual with God and with others. And this relationship can reach its ultimate foundation with the relevant meta-

² «... es claro que la existencia — que es un *hecho* — no puede ser activa: es más bien algo que le *pasa* a la esencia. Y entonces no se ve en virtud de qué puede actuar el sujeto y ser el responsable de sus actos» (CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 30).

³ «... la existencia es acción, pero productiva de sí misma, sin sujeto, mera historicidad o libertad sin fundamento, devenir de la nada hacia la nada» (CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 30).

⁴ «... la noción metafísica de acto de ser, intensivo y emergente, y su articulación mediante la noción de participación trascendental [...] puede permitirnos la recuperación de la unidad del ente y de su dinamismo intrínseco» (CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 43).

⁵ «... lo sviluppo del pensiero moderno, volatilizzando la trascendenza metafisica, ha posto la verità nella finitezza dell'essere dell'esistenza: questo è il tema comune delle filosofie esistenziali contemporanee» (FABRO, Cornelio: *Dall'essere all'esistente*, cit., p. 341).

He continues further on: «Infatti l'atteggiamento dell'esistenzialismo verso la realtà è stremamente "ambiguo": da una parte la professione esplicita della priorità dell'essere sul pensiero, del *sum* al *cogito*, che arriva (non solo in Kierkegaard, ma anche in Sartre, Jaspers e Heidegger) alla dichiarazione esplicita dell'indipendenza dell'essere rispetto alla coscienza: dall'altra il rifiuto o superamento tacito o esplicito della metafisica, di qualsiasi metafisica, in quanto la metafisica è interpretata come chiusura dell'essere e quindi come la negazione della libertà secondo la qual l'essere si configura come storia nel tempo» (FABRO, Cornelio: *Dall'essere all'esistente*, cit., p. 344).

physical support. Very much in correlation with the metaphysics of Thomas Aquinas in particular and some of his interpreters and followers:⁶ when we consider the singularity of the person from the point of view of the act of being —participation in the divine Being—, that which constitutes the deepest and most personal part of each person —and which is, in a certain sense, incommunicable— is also revealed as the «beginning of a communicability open to the infinite».⁷

3. After denying the incompatibility of the teachings of Kierkegaard and Thomas Aquinas, we took it a step further, showing those points in which both thinkers mutually illuminate each other. But there is still a third level to reach: what do both of them teach us about the human person and his singularity? Paraphrasing Kierkegaard, all of this would be nothing but a trivial exercise in understanding if it did not lead us to a better knowledge of reality.

Instead, the fusion of these two points of view has allowed us to reach a deeper and more complete view —one that is richer and more fruitful— of the singularity of the human person, while preserving and welcoming the insights of both thinkers. All of this could be summed up in the following conclusions that synthesize the most salient points of the research:

a) The true single individual is not what Kierkegaard calls “aesthetic individual” but rather each and every human person. The term singular is not used in a restrictive sense, applying only to a few, but rather has a universal meaning, extending to every man and woman. Every person is constituted as a single individual.

b) While everything that exists is individual and particular, the degree of individuality is not the same for everything that exists, but rather increases or decreases in proportion to the nobility or quality of its being. And the singularity of the person is superior and different to that of any other reality, to the point that the relationship with its species is distinct from that of the infrapersonal realities. In the latter, the whole

⁶ As can be seen, these are the ones I cite the most in these conclusions. But, in keeping with what I noted before, the foundation is to a large degree conjunctural and biographical: they are the ones I know best and the ones that convince me the most. But this does not eliminate the fact that if life had led me along other paths, I would have chosen other authors to support my explanation of the single individual. And even less does it eliminate the possibility of other explanations, which may be as or more pertinent than the ones I offer here, since none of them exhausts the knowledge of the real.

⁷ «... le principe d’une communauté ouverte à l’infini» (RASSAM, Joseph: *Thomas d’Aquin*, cit., p. 70 [tr. esp.: *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, cit., p. 61]).

of the species is more than the individual; by contrast, each human person enjoys an infinite or absolute value in himself.

c) The reason for this special singularity of the person resides in his spirituality. Kierkegaard defines the spirit in terms of behavior, action—as that which can and must make itself freely; Thomas Aquinas defines it mainly with reference to being—the spiritual is that reality which possesses being in itself and by itself. Putting both of them together gives us a more complete vision of the singularity of the human person, by touching on both the sphere of being and that of acting.

On the one hand, the person enjoys a special singularity, since it is gifted with its own exclusive act of being, granted directly by God, as an authentic novelty of being. And this is what differentiates it from the infrapersonal realities, which are already contained, potentially, in the matter of the universe. In addition, that particular mode of possessing the act of being is fundamental to the capacity to act freely which characterizes the person. This is where Kierkegaard demonstrates and emphasizes the peculiar singularity of the human being: a person's making herself depends on her own hands, in an active way, such that she can direct herself toward her own end result in a conscious and voluntary way.

d) At the same time, this difference —as opposed to separation— between the dominions of being and acting in the human person leads us to distinguish between ontological singularity and moral singularity: the first, rooted in the personal act of being, belongs to every human being by virtue of being human, and it cannot disappear. The second increases or diminishes depending on how we use our freedom, and depending on the actions we carry out throughout our life.

e) Both ontological singularity and moral singularity are only possible “before God”, because God is the foundation of such singularity. He grants every one their own personal act of being. But, in addition, the growth in moral singularity is only possible *before God*: since our freedom is found in participation, it can increase only when it is directed toward its end, and this end is not something that the human person establishes for himself, but rather is given it by the One who also gifted him with being.

f) The goal of the struggle to increase one's own moral singularity is to make us capable of loving: God first, since He is our ultimate end, but others as well, since it is not possible to love God and not love those around us.

The singularity of the person, therefore, does not push us toward an individualism that forgets the existence and needs of others, but rather opens us to others, who also enjoy an act of personal being and are, therefore, eminently singular.

And love is, in the end, the only relationship we can establish with others that really respects their singularity. For “true love” loves *in spite of, because of, and in* the differences. But to be able to love truly, one must have to be aware of her own singularity and fight to increase it. Let us recall the words of Kierkegaard, who states that most men cannot love truly because their singularity is too small.

It ends thus, in something of a circle. That was precisely the beginning of this project: the idea that caught my attention from the beginning and made me take an interest in the topic. But as we see, it is also the end: it is the goal that every singular being must pursue.

Therefore, the speculative task that lies behind this handful of pages is just the beginning. But the rest, the practical consequences that follow from here —and there are many of them, since the topic of the person’s singularity is astoundingly fruitful— will remain for those who read it, or as the task of a subsequent work, more in keeping with the style of Kierkegaard, who would perhaps think that the most important thing is everything that I do not say here, that which touches directly on each one’s life.

General remarks

What we can add, as a final colophon, is a general consideration on the way of “doing philosophy”, a consideration that frames, guides, and crosses the entirety of this work: that in philosophy, history is opportune, but it is found at the service of the *knowledge of reality*. And precisely when it appeals to reality, when this is the final term of reference, is when the “confrontation” and mutual fecundation between more than one authors becomes possible and advantageous.

Aristotle already shows it in the beginning of his *Metaphysics*, in what could be called the first “history of philosophy”. There, for the Stagirite, the reference is always the real: it is reality, “the thing itself”, that which marks the path and allows —in a certain way “obliges”— us to pursue and make progress in the investigation.⁸ Sticking to the real is what “forces” or impels us to advance in one direction or another, in

⁸ Cf. *Metafísica* A, 3, 984a 17-19.

search of the truth about a reality that is always richer than our knowledge of it.

Therefore, if the authentic and complete *truth* is reality —and, at its summit, *Being par excellence*— then human knowledge will always be susceptible to improvement. Aristotle himself also affirms, without hesitation, that a particular author did not expressly say this or that because he did not have the intellectual instruments he needed to achieve it, but that he would certainly have affirmed it if it had enabled him to get a better view of the reality to which this knowledge pertains.⁹

Any author, then, can *be continued*, either expanding his own categories, without substantially modifying them, or hewing closely to others that complete them, or extracting or updating virtualities that are only found in potency in him.¹⁰ There are many paths for knowing reality and continuing an author... precisely because none of them exhausts our knowledge of the real.¹¹ This does not mean that the truth is unattainable, but that our grasp of it is always subject to improvement.

Aristotle expresses this idea in a fairly graphic way:

The investigation of the truth is in one way hard, in another easy. An indication of this is found in the fact that no one is able to attain the truth adequately, while, on the other hand, we do not collectively fail, but every one says something true about the nature of things, and while individually we contribute little or nothing to the truth, by the union of all a considerable amount is amassed. Therefore, since the truth seems to be like the proverbial door, which no one can fail to hit, in this respect it must be easy, but the fact that we can have a whole truth and not the particular part we aim at shows the difficulty of it. Perhaps, too, as difficulties are of two kinds, the cause of the present difficulty is not in the facts but in us. For as the eyes of bats are to the blaze of day, so is the reason in our soul to the things which are by nature most evident of all. It is just that we should be grateful, not only to those with whose views we may agree, but also to those who have expressed more superficial views; for these also contributed something, by developing before us the powers of thought.¹²

⁹ Cf. *Metafísica* A, 10, 993a 22-23.

¹⁰ Cf. *Metafísica* A, 4, 985a 4-5; 8, 989 a 31-b 6.

¹¹ This is why not only have I wanted to face off two different thinkers in this body of research, but I have also used many authors upon setting forth the topics covered here: Guardini, Spaemann, Polo, Fabro, Cardona, Unamuno... and not all of them are *directly compatible* with each other.

¹² «Ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία τῇ μὲν χαλεπὴ, τῇ δὲ ῥαδία. σημείον δὲ τὸ μήτ' ἀξίως μηδὲνα δύνασθαι τυγεῖν αὐτῆς, μήτε πάντως ἀποτυγχάνει, ἀλλ' ἕκαστον λέγειν τι περὶ τῆς φύσεως, καὶ καθ' ἓνα μὲν ἢ μηδὲν ἢ μικρὸν ἐπιβάλλειν αὐτῇ, ἐκ πάντων δὲ συναθροισζομένων γίνεσθαι τι μέγεθος. ὥστ' εἴπερ ἔοικεν ἔχειν καθάπερ τυγχάνομεν παροιμιαζόμενοι, τίς ἂν θύρας ἀμάρτοι; ταύτῃ μὲν ἂν εἴη ῥαδία. τὸ δ' ὅλον τι ἔχειν καὶ μέρος μὴ δύνασθαι δηλοῖ τὸ γαλεπὸν αὐτῆς. ἴσως δὲ καὶ τῆς χαλεπότητος οὐσης κατὰ δύο τρόπους, οὐκ ἓν τοῖς πράγμασιν ἀλλ' ἓν ἡμῖν τὸ αἷτιον αὐτῆς. ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ τῶν

These last sentences offer some consolation for those who invest a great deal of their time and effort in an investigation, after which doubt inevitably arises: could I have gone astray? In agreement with Aristotle, whatever the answer may be, the work will not have been in vain: in one way or another —whether because it turns out to be true, or because of the effort that had to be put into refuting it— it will still be in any case a small contribution to the search for truth.

* * *

As I just suggested, my current investigation “concludes” here. What I now add in some way is not mine, but comes from that trust in the “teachers” that Aristotle also placed at the beginning of all learning.

Starting with the director of my thesis —whom I publicly thank— many people who have walked before me the path that I am now beginning warned me of the almost inevitable danger that comes with writing a doctoral thesis: being “dazzled” or even “falling in love” with the author or authors about whom one is writing.

It is very likely, therefore, that some or many of the statements that seem undeniable to me right now may, with the passage of time and subsequent study, appear less convincing or even clearly wrong to me.

I do not rule out the possibility —quite the opposite— that this work may be followed, once it acquires the necessary “distance”, by others who focus more on the differences between Kierkegaard and Thomas Aquinas than on their “compatibility”.

I trust that these new discoveries will also contribute to a better understanding of the person... and of Kierkegaard’s and Thomas Aquinas’ teachings on that subject.

νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ’ ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων. οὐ μόνον δὲ χάριν ἔχειν δίκαιον τοῦτοις ὧν ἂν τις κοινώσαιτο ταῖς δόξαις, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐπιπολαιότερον ἀποφηναμένοις· καὶ γὰρ οὗτοι συνεβάλοντό τι· τὴν γὰρ ἔξιν προήσκησαν ἡμῶν» (*Metafisica* α, 1, 993a 30–b 14).



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA

Bibliografía

Bibliografía principal

Kierkegaard:

De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía. Escritos Søren Kierkegaard, vol. 1. Editado por Rafael Larrañeta, Darío González y Begonya Saez Tajafuerce. Traducido por Darío González y Begonya Saez Tajafuerce. Madrid: Trotta, 2000.

Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas. Escritos Søren Kierkegaard, vol. 5. Editado y traducido por Darío González. Madrid: Trotta, 2010.

Ejercitación del cristianismo. Traducido por Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2009.

El concepto de la angustia. Traducido por Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Alianza, 2012.

El instante. Traducido por Andrés Roberto Albersten, en colaboración con María José Binetti, Óscar Alberto Cuervo, Héctor César Fenoglio, Ana María Fioravanti, Ingrid Marie Glikmann y Pedro Nicolás Gorsd. Madrid: Trotta, 2006.

Etapas en el camino de la vida. Traducido por Juan Castro. Buenos Aires: Santiago Rueda editor, 1951.

Johannes Climacus o De todo hay que dudar. Editado y traducido por Javier Teira Lafuente. Barcelona: Alba, 2008.

- Journals and Papers*, vols. 1-6. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Bloomington and London: Indiana University Press, 1967-78.
- Kierkegaard's Writings*, vols. I-XXIV. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1978-2000.
- La enfermedad mortal*. Traducido por Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2008.
- La época presente*. Traducido por Manfred Svensson. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2001.
- La pureza de corazón es querer una sola cosa*. Traducido por Luis Farré. Buenos Aires: La Aurora, 1979.
- Las obras del amor*. Traducido por Demetrio Gutiérrez Rivero. 2ª ed. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Los lirios del campo y las aves del cielo*. Traducido por Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2007.
- Mi punto de vista*. Traducido por José Miguel Velloso. Madrid: Sarpe, 1985.
- Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Editado y traducido por Rafael Larrañeta. Madrid: Trotta, 1997.
- O lo uno o lo otro: Un fragmento de vida I*. Escritos Søren Kierkegaard, vol. 2/1. Editado y traducido por Begonya Saez Tajafuerce y Darío González. Madrid: Trotta, 2006.
- O lo uno o lo otro: Un fragmento de vida II*. Escritos Søren Kierkegaard, vol. 3. Editado y traducido por Darío González. Madrid: Trotta, 2007.
- Papirer*, bd. I-XVI. Udgivet af P.A. Heiberg, V. Kuhr, og E. Torsting. København: Gyldendal, 1909-1948. Anden forøgede Udgave ved Niels Thulstrup. København: Gyldendal, 1968-1978.
- Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*. Traducido por Andrés Roberto Albertsen, en colaboración con María José Binetti, Carlos Raúl Cordero, Óscar Alberto Cuervo y Ana María Fioravanti. Madrid: Trotta, 2011.
- Post scriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"*. Traducido por Javier Teira y Nekane Legarreta. Salamanca: Sígueme, 2010.

Søren Kierkegaards Skrifter, bd. 1-55. Udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: Gads Forlag, 1997-2011.

Temor y temblor. Traducido por Demetrio Gutiérrez Rivero. 2ª ed. Barcelona: Labor, 1992.

Aristóteles:

Aristotelis Metaphysica. Edited by W. Jaeger. Oxford: Clarendon Press, 1957.

Aristotelis Opera. Ex recensione I. Bekkeri. Berlín: R.A. Borussica, 1960.

Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary, by W.D. Ross. 2 Vols. Oxford: Clarendon Press, 1924.

Tomás de Aquino:

<http://www.corpusthomicum.org/>

Sancti Thomae Aquinatis doctoralis angelici Opera Omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Romae: 1882ss.

Bibliografía secundaria

AA.VV.: *A Kierkegaard Critique*. Edited by Howard Johnson and Niels Thulstrup. New York: Harper and Row, 1962.

AA.VV.: *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community*. Edited by George B. Connell and C. Stephen Evans. Athlantic Highlands (NJ): Humanities Press International, 1992.

AA.VV.: *International Kierkegaard Commentary. Vol. 14: "Two Ages: The Present Age and the Age of Revolution", A Literary Review*. Edited by Robert L. Perkins. Macon (GA): Mercer University Press, 1984.

AA.VV.: *International Kierkegaard Commentary. Vol. 16: Works of Love*. Edited by Robert L. Perkins. Macon (GA): Mercer University Press, 1999.

AA.VV.: *International Kierkegaard Commentary. Vol. 19: The Sickness Unto Death*. Edited by Robert L. Perkins. Macon (GA): Mercer University Press, 1987.

AA.VV.: *International Kierkegaard Commentary. Vol. 22: The Point of View*. Edited by Robert L. Perkins. Macon (GA): Mercer University Press, 2010.

- AA.VV.: *Kierkegaard and his Danish Contemporaries*. Series "Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources", vol. 7, edited by Jon Stewart. Farnham (UK) — Burlington (VT): Ashgate, 2009.
- AA.VV.: *Kierkegaard and his German Contemporaries*. Series "Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources", vol. 6, edited by Jon Stewart. Aldershot (UK) — Burlington (VT): Ashgate, 2007.
- AA.VV.: *Kierkegaard and the Greek World. Tome I: Socrates and Plato*. Series "Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources", vol. 2, edited by Jon Stewart and Katalin Nun. Farnham (UK) — Burlington (VT): Ashgate, 2010.
- AA.VV.: *Kierkegaard: The self in society*. Edited by George Pattison and Steven Shakespeare. New York: St. Martin's Press, 1998.
- AA.VV.: *Kierkegaard's Pseudonyms*. Series "Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources", vol. 17, edited by Jon Stewart and Katalin Nun. Aldershot (UK) — Burlington (VT): Ashgate, 2015.
- ADORNO, Theodor: "On Kierkegaard's doctrine of love"; in *Studies in Philosophy and Social Science* 8. New York: The Institute, 1940.
- *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen*. Frankfurt am Main: Surhkamp, 2003. Tr. esp.: *Kierkegaard: Construcción de lo estético*. Obra completa, vol. 2. Traducido por Joaquín Chamorro Mielke. 1ª reimpresión. Madrid: Akal, 2014.
- AERTSEN, J.A.: „Die Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihren historischen Hintergründen und philosophischen Motiven“; in *Miscellanea mediaevalia* 19. Berlin: de Gruyter, 1988.
- *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. Leiden: Brill, 1996. Tr. esp.: *Filosofía medieval y los trascendentales*. Traducido por Mónica Aguerri y María Idoya Zorroza. Pamplona: EUNSA, 2003.
- ALBERONI, Francesco: *Ti amo*. Milano: Rizzoli, 1996. Tr. esp.: *Te amo*. Traducido por Juan Carlos Gentile Vitale. 5ª ed. Barcelona: Gedisa, 1997.
- ALTAREJOS, Francisco: "Cambios y expectativas en la familia"; en *La familia como ámbito educativo*. Editado por Aurora Bernal. Madrid: Rialp, 2005.
- AMORÓS, Cèlia: *Søren Kierkegaard o la subjetividad del caballero*. Barcelona: Anthropos, 1987.

- ANDERSON, Albert [and others]: *Kierkegaard's Teachers*. Bibliotheca Kierkegaardiana, vol. 10. Copenhagen: C.A. Reitzel, 1982.
- ANDIC, Martin: "Is Love of Neighbour the Love of an Individual?"; in *Kierkegaard: The Self in Society*. Edited by George Pattison and Steven Shakespeare. New York: St. Martin's Press, 1998.
- ASPE ARMELLA, Virginia: *Perennidad y apertura de Aristóteles: Reflexiones Poéticas y de Incidencia Mexicana*. México D.F.: Universidad Panamericana, 2005.
- AUBENQUE, Pierre : *Le problème de l'être chez Aristote : Essai sur la problématique aristotélicienne*. Paris : Presses Universitaires de France, 1962. Tr. esp.: *El problema del ser en Aristóteles*. Traducido por Vidal Peña. Madrid : Escolar y Mayo, 2008.
- AYLAT-YAGURI, Tamar: "What is Qualitative about Qualitative Dialectic?" ; in *Kierkegaard Studies Yearbook 2011*. Berlin — New York: de Gruyter, 2011.
- BÄRTHLEIN, K.: *Die Transzendentalien lehre im der alten Ontologie, I: Die Transzendentalien lehre im Corpus Aristotelicum*. Berlin: de Gruyter, 1972.
- BAZAN, B.C. : « Thomas d'Aquin et les transcendants », dans *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, num. 84. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2000.
- BERTI, Enrico: *Introduzione alla metafisica*. 9ª ristampa. Milano: UTET, 1993, p. 65.
- *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*. Roma: EDUSC, 2005.
- BLANSHARD, Brand: "Kierkegaard on Faith"; in *Essays on Kierkegaard*. Edited by Jerry Gill. Minneapolis (MN): Burgess Pub. Co., 1969.
- BRENTANO, Franz: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung, 1862. Tr. esp.: *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Traducido por Manuel Abella. Madrid: Encuentro, 2007.
- BROCK, Stephen L.: *Action and Conduct: Thomas Aquinas and the Theory of Action*. Edimburgo: T&T Clark Ltd, 1998. Tr. esp.: *Acción y conducta: Tomás de Aquino y la teoría de la acción*. Traducido por David Chiner. Barcelona: Herder, 2000.
- BUBER, Martin: *Between Man and Man*. Translated by Ronald Gregor-Smith. London: Routledge & Kegan Paul, 1947.

- CAFFARRA, Carlo: *La sexualidad humana*. Madrid: Encuentro, 1987.
- *Sexualidad a la luz de la antropología y de la Biblia*. Madrid: Rialp, 1990.
- CARDONA, Carlos: *La metafísica del bien común*. Madrid: Rialp, 1966.
- *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: EUNSA, 1987.
- *Ética del quehacer educativo*. Madrid: Rialp, 1990.
- CARLO, William E.: *The Ultimate Reducibility of Essence to Existence in Existential Metaphysics*. The Hague: M. Nijhoff, 1966.
- CASTELLANI, Leonardo: *De Kirkegaard a Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1973.
- COLLINS, James: *The Mind of Kierkegaard*. London: Secker and Warburg, 1954. Tr. esp.: *El pensamiento de Kierkegaard*. Traducido por Elena Landázuri. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1958.
- COME, Arnold B.: *Kierkegaard as Humanist: Discovering My Self*. Montreal — Buffalo: McGill-Queen's University Press, 1995.
- CORVEZ, Maurice: « Existence et essence » ; dans *Revue Thomiste*, 51 (2). Toulouse : 1951.
- CRAIG, Anita: "The Possibilities for Personhood in a Context of (Hitherto Unknown) Possibilities"; in *Kierkegaard: The Self in Society*. Edited by George Pattison and Steven Shakespeare. New York: St. Martin's Press, 1998.
- D'CUNHA, Rocky: *The Truth of Perfect Love: an Authentic Foundation for a Just Society in the Thought of Søren Kierkegaard and Mohandas K. Gandhi*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2013.
- DASSELEER, P. : « Être et beauté selon saint Thomas d'Aquin » ; dans *Actualité de la pensée médiévale : Recueil d'articles*. Édité par J. Follon et J. McEvoy. Louvain — Paris: Peeters, 1994.
- DAVENPORT, John: "Selfhood and Spirit"; in *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Edited by John Lippitt and George Pattison. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- DELIBES, Miguel: *Los niños*. Barcelona: Planeta, 1994.
- DOBRE, Catalina Elena: "La deuda de Kierkegaard con Schleiermacher en la concepción de la subjetividad"; en *Revista de Filosofía Open Insight*, vol. 7, núm. 11, enero-junio 2016. Querétaro: Centro de Investigación Social Avanzada, 2016.

- DOOLEY, Mark: *The Politics of Exodus: Søren Kierkegaard's Ethics of Responsibility*. New York: Fordham University Press, 2001.
- DUFEIL, M.-M. : « Évolution ou fixité des institutions ecclésiastiques : une controverse universitaire. L'édition critique de trois œuvres polémiques de saint Thomas d'Aquin » ; dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 55. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1971.
- DUNNING, Steve: *Kierkegaard's Dialectic for Inwardness: A Structural Analysis of the Theory of Stages*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1985.
- ECHAURI, Raúl: *El pensamiento de Etienne Gilson*. Pamplona: EUNSA, 1980.
- ECO, Umberto: *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*. Milano: Bompiani, 1982.
- ELDERS, Léon: « Saint Thomas d'Aquin et Aristote »; dans *Revue thomiste*, 88. Toulouse : 1988.
- ELROD, John W.: *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1975.
- “Kierkegaard on Self and Society”; in *Kierkegaardiana*, vol. 11. Copenhagen: C.A. Reitzel, 1980.
- EVANS, C. Stephen: *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1992.
- *Kierkegaard on Faith and the Self: Collected Essays*. Waco (TX): Baylor University Press, 2006.
- *Kierkegaard: An introduction*. Cambridge — New York: Cambridge University Press, 2009.
- FABRO, Cornelio: *Dall'essere all'esistente*. 2ª ed. riveduta. Brescia: Morcelliana, 1965.
- *Tra Kierkegaard e Marx: Per una definizione dell'esistenza*. Roma: Logos, 1978.
- *Introduzione a KIERKEGAARD, Søren: Diario, vol. 1*. 3ª ed. riveduta e aumentata. Brescia: Morcelliana, 1980.
- FAITANIN, Paulo: *Introducción al “problema de la individuación” en Aristóteles*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2001.

- FARRÉ, Luis: Ensayo introductorio a KIERKEGAARD, Søren: *La pureza de corazón es querer una sola cosa*. Buenos Aires: La Aurora, 1979.
- FERREIRA, Jamie: "Asymmetry and Self-Love: The Challenge to Reciprocity and Equality"; in *Kierkegaard Studies Yearbook 1998*. Berlin — New York: de Gruyter, 1998.
- "Love"; in *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Edited by John Lippitt and George Pattison. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- "The Single Individual and Kinship. Reflections on Kierkegaard and Schleiermacher"; in *Subjectivity and Truth*. Edited by Niels Jørgen Capperlørn, Richard Crouter, Theodor Jørgensen and Claus-Dieter Osthöven. Berlin — New York: Walter de Gruyter, 2006.
- FRANCO BARRIO, Jaime: *Kierkegaard frente al hegelianismo*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1996.
- FRANKL, Viktor: *Man's search for meaning*. New York — London — Toronto — Sydney: Pocket Books, 1985. Tr. esp.: *El hombre en busca de sentido*. Traducido por Christine Kopplhuber y Gabriel Insausti Herrero. Barcelona: Herder, 2004.
- FREMSTEDAL, Roe: "Anthropology in Kierkegaard and Kant. The Synthesis of Facticity and Ideality vs. Moral Character"; in *Kierkegaard Studies Yearbook 2011*. Berlin — New York: de Gruyter, 2011.
- FURTAK, Rick Anthony: *Wisdom in Love: Kierkegaard and the Ancient Quest for Emotional Integrity*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 2005.
- GABRIEL, Merigala: *Subjectivity and Religious Truth in the Philosophy of Søren Kierkegaard*. Macon (GA): Mercer University Press, 2010.
- GARCÍA MARTÍN, José: "La crítica a la prensa y a la docencia en los Diarios de S.A. Kierkegaard"; en *Cadernos UFS de Filosofia*. Revista do Departamento de filosofia da Universidade Federal de Sergipe, ana 6, fasc. XII — vol. 7. Janeiro: Julio, 2010;
- *La doctrina sobre el individuo en el Diario de S.A. Kierkegaard*. Tesis doctoral no publicada.
- "La espiritualidad como determinación antropológica en los diarios de S.A. Kierkegaard"; en *Ars Brevis: anuario de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna*, núm. 13. Barcelona: 2007.
- GARELICK, Herbert: *The Anti-Christianity of Kierkegaard*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1965.

- GARFF, Joakim: "The Eyes of Argus: *The Point of View* and Points of View on Kierkegaard's Work as an Author"; in *Kierkegaard: A Critical Reader*. Malden (MA): Blackwell Publishing, 1998.
- GAUTHIER, René-Antoine, dans *Sentencia libri De anima*. Paris — Rome : Commissio Leonina, 1984.
- GEORGE, Peter: "Something Anti-social about *Works of Love*"; in *Kierkegaard: The Self in Society*. Edited by George Pattison and Steven Shakespeare. New York: St. Martin's Press, 1998.
- GILS, Pierre-Marie : « S. Thomas écrivain » ; dans *Super Boetium de Trinitate, Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*. Paris — Rome : Commissio Leonina, 1992.
- GILSON, Étienne: *Being and Some Philosophers*. 2nd ed. corrected and enlarged. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1952. Tr. esp.: *El ser y los filósofos*. Traducido por Santiago Fernández Burillo. Pamplona: EUNSA, 1979.
- « Les principes et les causes » ; dans *Revue thomiste*, 52 (1). Toulouse : 1952.
 - *Constantes philosophiques de l'être*. Paris : Libraire Philosophique J. Vrin, 1983. Tr. esp.: *Las constantes filosóficas del ser*. Traducido por Juan Roberto Courrèges. Pamplona: EUNSA, 2009.
 - *Le Thomisme : Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. Sixième édition revue, quatrième tirage. Paris : Libraire Philosophique J. Vrin, 1983.
 - *Introduction à la philosophie chrétienne*. Deuxième édition. Paris : Libraire Philosophique J. Vrin, 2007. Tr. esp.: *Introducción a la filosofía cristiana*. Traducido por Juan Roberto Courrèges. Madrid: Encuentro, 2009.
- GLORIEUX, P. : « Un maître polémiste : Thomas d'Aquin » ; dans *Mélanges de science religieuse*, num. 5. Lille : Université Catholique de Lille, 1948.
- GONZÁLEZ, Ángel Luis: *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*. 3^a ed. revisada y ampliada. Pamplona: EUNSA, 2001.
- GONZÁLEZ, Darío: "Kierkegaard's Skepticism"; in *A Companion to Kierkegaard*. Edited by Jon Stewart. Malden (MA) — Oxford: Blackwell Publishing, 2015.

- GREEN, Ronald and Theresa Ellis: "Erotic Love in the Religious Existence-Sphere"; in *International Kierkegaard Commentary. Vol. 16: Works of Love*. Edited by Robert L. Perkins. Macon (GA): Mercer University Press, 1999.
- GUARDINI, Romano: *Welt und Person: Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*. Würzburg: Werkbund-Verlag, 1939. Tr. esp.: *Mundo y persona: Ensayos para una teoría cristiana del hombre*. Traducido por Felipe González Vicens. Madrid: Encuentro, 2000.
- GUERRERO MARTÍNEZ, Luis: *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*. Ciudad de México: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, 1993.
- HABBARD, Christine: "Kierkegaard's Concept of Irony and the Philosophical Issue of the Beginning"; in *Kierkegaard Studies Yearbook 2009*. Berlin — New York: de Gruyter, 2009.
- HAECKER, Theodor: *Der Bückel Kierkegaards*. Zurich: Thomas Verlag, 1947. Tr. esp.: *La joroba de Kierkegaard*. Traducido por Valentín García Yebra. Madrid: Rialp, 1948.
- HALE, Geoffrey A.: *Kierkegaard and the Ends of Language*. Minneapolis (MN): University of Minnesota Press, 2002.
- HALL, Amy Laura: *Kierkegaard and the Treachery of Love*. Cambridge — New York: Cambridge University Press, 2002.
- HANNAY, Alastair: *Kierkegaard*. London: Routledge and Kegan Paul, 1982.
- "Basic Despair in *The Sickness unto Death*"; in *Kierkegaardiana*, vol. 17. Copenhagen: C.A. Reitzel, 1994.
- "Kierkegaard's Journals and Notebooks as Interpretative Tools for the Published Works"; in *Kierkegaard Studies Yearbook 2003*. Berlin — New York: de Gruyter, 2003.
- "Kierkegaard's Single Individual and the Point of Indirect Communication"; in *The Cambridge Companion to Existentialism*. Edited by Steven Crowell. New York: Cambridge University Press, 2012.
- HARRITS, Flemming: "On Kierkegaard's Literary Will"; in *Kierkegaard Studies Yearbook 2010*. Berlin — New York: de Gruyter, 2010.
- HARTSHORNE, M. Holmes: *Kierkegaard, Godly Deceiver: The Nature and Meaning of his Pseudonymous Writings*. New York: Columbia University Press, 1990. Tr. esp.: *Kierkegaard, el divino burlador: Sobre la natu-*

- raleza y el significado de sus obras pseudónimas*. Traducido por Elisa Lucena Torés. Madrid: Cátedra, 1992.
- HEIDEGGER, Martin: „Die Ziet des Weltbildes“; in *Holzwege*. 8. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003. Tr. esp.: “La época de la imagen del mundo”; en *Caminos de bosque*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. 5ª reimpresión. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- HEYWOOD THOMAS, John: *The Legacy of Kierkegaard*. Eugene (OR): Cascade Books, 2012.
- HOLMER, Paul L.: *On Kierkegaard and the Truth*. Edited by David J. Gouwens and Lee C. Barret. Cambridge: James Clarke & Co., 2012.
- HÜHN, Lore; SCHAWB, Philipp: “Kierkegaard and German Idealism”; in *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Edited by John Lippitt and George Pattison. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- HUMBRECHT, Thierry-Dominique : *Lire saint Thomas d’Aquin*. Deuxième édition, mise à jour et augmentée. Paris : Ellipses, 2009.
- IMBACH, Ruedi ; OLIVA, Adriano : *La philosophie de Thomas d’Aquin : Repères*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2009.
- JOHN, H. J.: “The Emergence of the Act of Existing in Recent Thomism”; in *International Philosophical Quarterly*, 2 (1962).
- JOHN, Varughese: *Truth and Subjectivity, Faith and History: Kierkegaard’s Insights for Christian Faith*. Eugene (OR): Pickwick Publications, 2012.
- JOTHEN, Peder: *Kierkegaard, Aesthetics and Selfhood: The Art of Subjectivity*. Burlington — Surrey: Ashgate, 2014.
- KAROL, Mirosław: *Orden natural y persona humana: La singularidad y jerarquía del universo según Mariano Artigas*. Pamplona: EUNSA, 2000.
- KIRMMSE, Bruce H.: *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1990.
- KRICHBAUM, Andreas: *Kierkegaard und Schleiermacher*. Kierkegaard Studies. Monograph Series, vol. 18, edited by Jon Stewart. Berlin — New York: de Gruyter, 2008.
- LARRAÑETA, Rafael: *La interioridad apasionada: Verdad y amor en Søren Kierkegaard*. Salamanca: Editorial San Esteban; Universidad Pontificia, 1990.

- LECLERCQ, Jean. : « Le magistère du prédicateur au XIII^e siècle » ; dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, tome 15. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1946.
- LEIZAOLA, Jimena: *La educación a la luz de una antropología metafísica*. Tesis doctoral no publicada.
- LEVINAS, Emmanuel : « Éthique et Existence »; dans *Noms Propres*. Montpellier: Fata Morgana, 1976. Tr. esp.: "Existencia y ética"; en *Kierkegaard vivo: Una reconsideración*. Madrid: Encuentro, 2005.
- *Ethique et infini*. Paris: Fayard, 1982. Tr. esp.: *Ética e infinito*. Madrid: Antonio Machado, 1991.
- LEWIS, Clive Staple: *The four loves*. Glasgoe: Collins, 1960. Tr. esp.: *Los cuatro amores*. 9^a ed. Madrid: Rialp, 2002.
- *Screwtape Proposes a Toast (and other pieces)*. Great Britain: Collins, 1977. Tr. esp.: *El diablo propone un brindis*. Traducido por José Luis del Barco. 6^a ed. Madrid: Rialp, 2008.
- LIPPITT, John: *Kierkegaard and the Problem of Self-love*. Cambridge — New York: Cambridge University Press, 2013.
- LLANO, Alejandro: *Metafísica y lenguaje*. 2^a ed. Pamplona: EUNSA, 1997.
- *La vida lograda*. Barcelona: Ariel, 2002.
- LLANO CIFUENTES, Carlos: *El conocimiento del singular*. México D.F.: Universidad Panamericana, 1995.
- "El concepto en física y en metafísica. Un análisis antropológico, epistemológico y ontológico"; en *Metafísica y Persona*, año 1, núm. 1. México D.F.: Universidad de Málaga — UPAEP, 2009.
- LLEVADOT, Laura: "Kierkegaard y la cuestión de la metafísica"; en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 41. Madrid: Universidad Complutense, 2008.
- LØGSTRUP, K.E.: *Opgør med Kierkegaard*. Copenhagen: Gyldendal, 1968.
- LOWRIE, Walter: *A Short Life of Kierkegaard*. 5th printing. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1974.
- LUKAS, Elisabeth: *In der Trauer lebt die Liebe weiter*. München: Kösel, 6. Auflage, 2009 (1. Auflage, 1999). Tr. esp.: *En la tristeza pervive el amor*. Barcelona: Paidós, 2002.
- MACKEY, Louis: *Kierkegaard: A Kind of Poet*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

- “The Loss of World in Kierkegaard’s Ethics”; in *Review of Metaphysics* 62/15. Republished in *Kierkegaard: A Collection of Critical Essays*. Edited by Josiah Thompson. Garden City (NY): Anchor Books, 1972.
- MALANTSCHUK, Gregor: *Fra Individ til den Enkelte: Problemer omkring Friheden og det Ethiske hos Søren Kierkegaard*. København: C.A. Reitzels, 1978. Engl. tr.: *Kierkegaard’s Concept of Existence*. Edited and translated by Howard V. and Edna H. Hong. Milwaukee (WI): Marquette University Press, 2003.
- *The Controversial Kierkegaard*. Translated by Howard and Edna Hong. Edited by Alastair McKinnon. Waterloo (ON): Wilfrid Laurier University Press, 1980.
- MARÍAS, Julián: *Persona*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- MAURO, L.: “Quid homines senserit: Il dialogo di Tommaso d’Aquino con in pensatori del passato”; in *La filosofia come dialogo a confronto con Agostino*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini ed A. Pieretti. Roma: Città nuova, 2005.
- MCCOMBS, Richard: *The Paradoxical Rationality of Søren Kierkegaard*. Bloomington (IN): Indiana University Press, 2012.
- MCDONALD, William: “Love”; in *Kierkegaard’s Concepts. Tome IV: Individual to Novel*. Series “Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources”, vol. 15, edited by Steven M. Emmanuel, William McDonald and Jon Stewart. Aldershot (UK) — Burlington (VT): Ashgate, 2014.
- MCKINNON, Alastair: “Kierkegaard and his Pseudonyms: A Preliminary Report”; in *Kierkegaardiana*, vol. 7. Copenhagen: Munksgaard, 1968.
- “Kierkegaard: ‘Paradox’ and Irrationalism”; in *Essays on Kierkegaard*. Edited by Jerry Gill. Minneapolis (MN): Burgess Pub. Co., 1969.
- “Kierkegaard and the leap of faith”; in *Kierkegaardiana*, vol. 16. Copenhagen: C.A. Reitzel, 1993.
- MELENDO, Tomás: *Metafísica de lo concreto*. 2ª ed. Pamplona: EIUNSA, 2009.
- *Invitación al conocimiento del hombre*. Pamplona: EIUNSA, 2009.

- “El desafío educativo en Benedicto XVI”; en *Familia et vita*, Anno XVII, no. 1-2/2013. Città del Vaticano: Pontificio Consiglio per la Famiglia, 2013.
- MILES, Thomas P.: “‘To be joy itself’: Kierkegaard on being present to oneself and others in faith”; in *Kierkegaard Studies Yearbook 2011*. Berlin — New York: de Gruyter, 2011.
- MILLÁN-PUELLES, Antonio: *Sobre el hombre y la sociedad*. Madrid: Rialp, 1976.
- *Léxico filosófico*. 2ª ed. Madrid: Rialp, 2002.
- MONDIN, Battista: *La metafísica di Tommaso d’Aquino e i suoi interpreti*. Seconda edizione. Bologna: Studio Domenicano, 2013.
- MOONEY, Edward: *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard*. Bloomington (IN): Indiana University Press, 2008.
- “Pseudonyms and ‘Style’”; in *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Edited by John Lippitt and George Pattison. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- MORGAN, Marcia: “Spirit”; in *Kierkegaard’s Concepts. Tome VI: Salvation to Writing*. Series “Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources”, vol. 15, edited by Steven M. Emmanuel, William McDonald and Jon Stewart. Farnham (UK) — Burlington (VT): Ashgate, 2015.
- NARVAEZ, Mauricio R. : *Thomas d’Aquin lecteur : Vers une nouvelle approche de la pratique herméneutique au Moyen Âge*. Louvain : Peeters, 2012.
- NIENTID, Mariele: *Kierkegaard und Wittgenstein*. Kierkegaard Studies, Monograph Series, vol. 7, edited by Jon Stewart. Berlin: de Gruyter, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. Leipzig: Druck und Verlag von C.G. Naumann, 1886. Tr. esp.: *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. 10ª reimpresión. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- NODE-LANGLOIS, Michel : « L’existentialisme métaphysique de Thomas d’Aquin » ; dans *Philopsis* : <http://www.philopsis.fr>. Juin 2016.

- NOONE, Timothy B.: "The Originality of St. Thomas's Position on the Philosophers and Creation"; in *The Thomist*, vol. 60. Washington: Thomist Press, 1996.
- NOVALIS: *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. Band 2: Das philosophisch-theoretische Werk*. 2. Aufl. München — Wien: Carl Hanser Verlag, 2005. Tr. esp.: *Escritos escogidos*. Edición. Traducido por Ernst-Edmund Keil y Jenaro Talens. 4ª ed. Madrid: Visor Libros, 2014.
- OCÁRIZ, Fernando: *Amar con obras: a Dios y a los hombres*. Madrid: Palabra, 2015.
- OLIVA, Adriano : *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la Sacra Doctrina : avec l'édition du Prologue de son Commentaire des Sentences*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2006.
- OLIVARES BØGESKOV, Benjamín: "Thomas Aquinas: Kierkegaard's View based on Scattered and Uncertain Sources"; in *Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions*. Series "Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources", vol. 4, edited by John Stewart. Aldershot (UK) — Burlington (VT): Ashgate, 2008.
- OWENS, Joseph: "Aquinas as Aristotelian Commentator"; in *St. Thomas Aquinas 1274-1974: Commemorative Studies*, vol. 1. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974.
- PALACIO, Jorge del: Introducción a KIERKEGAARD, Søren: *La repetición*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 13.
- PALACIOS, Leopoldo-Eulogio: "La persona humana"; en AA.VV.: *El concepto de persona*. Madrid: Rialp, 1989.
- PASQUA, Hervé: *Opinión y verdad*. Madrid: Rialp, 1991.
- PEÑA ARROYATE, Alejandro: "Søren Kierkegaard. La melancolía como fundamento de la existencia ética"; en *Metafísica y Persona*, año 6, núm. 12. México D.F.: Universidad de Málaga — UPAEP, 2014.
- PERARNAU VIDAL, Dolores: "El punto de vista sobre mi actividad como escritor: Tan solo un punto de vista"; en *Kierkegaardiana*, vol. 23. Copenhagen: C.A. Reitzel, 2004.
- PERKINS, Robert L.: "Kierkegaard's Social Thought in the Post Cold War World"; in *Kierkegaard Revisited*. Edited by N.J. Cappelørn and J. Stewart. Berlin — New York: de Gruyter, 1997.

- “Climacan Politics: Polis and Person in Kierkegaard’s *Postscript*”; in *Kierkegaard: The Self in Society*. Edited by George Pattison and Steven Shakespeare. New York: St. Martin’s Press, 1998.
- PERKINSON, Jim: “A ‘Socio-reading’ of the Kierkegaardian Self: Or, the Space of Lowliness in the Time of the Disciple”; in *Kierkegaard: The Self in Society*. Edited by George Pattison and Steven Shakespeare. New York: St. Martin’s Press, 1998.
- PHILIPPE, Jacques : *La liberté intérieure : La force de la foi, de l’espérance et de l’amour*. 7^e édition, 32^e mille. Nouan-Le-Fuzelier : Edition des Béatitudes, 2002. Tr. esp.: *La libertad interior: La fuerza de la fe, de la esperanza y del amor*. Traducido por Mercedes Villar. 3^a ed. Madrid: Rialp, 2004.
- PIEPER, Josef: *Was heißt Philosophieren?*, München: Kösel-Verlag, 1948, S. 36. in *Werke in acht Bänden: Band 3: Schriften zum Philosophiebegriff*. Herausgegeben von Berthold Wald. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004 (1. Aufl., 1995), S. 30. Tr. esp: *¿Qué significa filosofar?*; en *El ocio y la vida intelectual*. 8^a ed. Madrid: Rialp, 2003.
- PIETY, M.G.: *Ways of Knowing: Kierkegaard’s Pluralist Epistemology*. Waco (TX): Baylor University Press, 2010.
- PIZZUTI, Giuseppe Mario: *Il problema del linguaggio nell’esistenzialismo. I: Da Kierkegaard al “pensiero della crisi”*. Potenza: Ermes, 1995.
- PODMORE, Simon D.: *Kierkegaard and the Self Before God: Anatomy of the Abyss*. Bloomington (IN): Indiana University Press, 2011.
- POJMAN, Louis P.: *The Logic of Subjectivity: Kierkegaard’s Philosophy of Religion*. Alabama: University Alabama Press, 1984.
- *Religious Belief and the Will*. London — New York: Routledge and Kegan Paul, 1986.
- POLO, Leonardo: *Ética*. México: Universidad Panamericana, 1993.
- *La persona humana y su crecimiento*. Pamplona: EUNSA, 1996.
- POOLE, Roger: “Towards a Theory of Responsible Reading: How to Read and Why”; in *Kierkegaard Studies Yearbook 2002*. Berlin — New York: de Gruyter, 2002.
- PORRO, Pasquale: *Tommaso d’Aquino: Un profilo storico-filosofico*. 3^a ristampa. Roma: Carocci, 2016.
- PUCHNIAK, Robert: “Kierkegaard’s Tempered Admiration of Augustine”; in *Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions*. Series

- "Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources", vol. 4, edited by John Stewart. Aldershot (UK) — Burlington (VT): Ashgate, 2008.
- PURKARTHOFER, Richard: "Trendelenburg. Traces of a Profound and Sober Thinker in Kierkegaard's *Postscript*"; in *Kierkegaard Studies Yearbook 2005*. Berlin — New York: de Gruyter, 2005.
- RASSAM, Joseph : *La métaphysique de Saint Thomas*. Paris : Presses Universitaires de France, 1968. Tr. esp.: *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Traducido por Julián Urbistondo. Madrid: Rialp, 1980.
- *Thomas D'Aquin*. Paris : Presses Universitaires de France, 1969. Tr. esp.: *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Traducido por Julián Urbistondo. Madrid: Rialp, 1980.
- REHM, Walter: *Kierkegaard und der Verführer*. München: Hermann Rinn, 1949.
- RILKE, Reiner M.: *Cartas a un joven poeta / Briefe an einen jungen Dichter*. Traducido por Jesús Munárriz, edición bilingüe. 4ª ed. Madrid: Hipérior, 2010.
- ROBERTS, Robert C.: "Existence, Emotion and Virtue: Classical Themes in Kierkegaard"; in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Edited by Alastair Hannay and Gordon D. Marino. Cambridge — New York: Cambridge University Press, 1998.
- RUDD, Anthony: *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- *Self, Value and Narrative: A Kierkegaardian Approach*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- "Kierkegaard, Wittgenstein, and the Wittgensteinian Tradition"; in *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Edited by John Lippitt and George Pattison. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- SCHÖNBAUMSFELD, Genia: *A Confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- SCHUMACHER, Edward F.: *Good Work*. London: Abacus, 1980. Tr. esp.: *El buen trabajo*. Traducido por Fernando Villaverde Landa. Madrid: Debate, 1980.

- SELLÉS, Juan Fernando: *Claves metódicas de acceso a la obra de Kierkegaard*. Cuadernos de Anuario Filosófico, núm. 245. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2012.
- SIMPSON, Christopher Ben: *The Truth is the Way: Kierkegaard's Theologia Viatorum*. Eugene (OR): Cascade Books, 2011.
- SÖDERQUIST, K. Brian: "Authoring a Self"; in *Kierkegaard Studies Yearbook 2009*. Berlin — New York: de Gruyter, 2009.
- SØLTOFT, Pia: "The Presence of the Absent Neighbor in Works of Love"; in *Kierkegaard Studies Yearbook 1998*. Berlin — New York: de Gruyter, 1998.
- SPAEMANN, Robert: *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1996. Tr. esp.: *Personas: Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*. Traducido por José Luis del Barco. Pamplona: EUNSA, 2000.
- SPICQ, C. : *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1944.
- STAN, Leo: *Either Nothingness or Love: On Alterity in Søren Kierkegaard's Writings*. Saarbrücken: VDM Dr. Muller Verlag, 2009.
- STENGREN, George L.: "Connatural Knowledge in Aquinas and Kierkegaardian Subjectivity"; in *Kierkegaardiana*, vol. 10. Copenhagen: C.A. Reitzel, 1977.
- STEWART, Jon: *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge — New York: Cambridge University Press, 2003.
- "Kierkegaard and Hegelianism in Golden Age Denmark"; in *Kierkegaard and his Contemporaries: the culture of Golden Age Denmark*. Kierkegaard Studies, Monograph Series, vol. 10, edited by Jon Stewart. New York — Berlin: de Gruyter, 2003.
- "Kierkegaard's View of Hegel, his Followers and Critics"; in *A Companion to Kierkegaard*. Edited by Jon Stewart. Malden (MA) — Oxford: Blackwell Publishing, 2015.
- STOKES, Patrick: "Anti-Climacus and Neo-Lockeanism: Towards a Kierkegaardian Personal Identity Theory"; in *Kierkegaard Studies Yearbook 2009*. Berlin — New York: de Gruyter, 2009.
- SUANCES MARCOS, Manuel: *Søren Kierkegaard. Tomo I: Vida de un filósofo atormentado*. Madrid: UNED, 1997.

- SUZUKI, Yusuki: "Wittgenstein's Relations to Kierkegaard Reconsidered"; in *Kierkegaard Studies Yearbook 2011*. Berlin — New York: de Gruyter, 2011.
- SYNAN, Edward A.: "Aquinas and his Age"; in *Calgary Aquinas Studies*. Edited by A. Parel. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1987.
- "St. Thomas Aquinas and the Profession of Arms"; in *Medieval Studies*, num. 50. Toronto: University of Toronto Press, 1998.
- TAYLOR, Mark C.: "Kierkegaard on the Structure of Selfhood"; in *Kierkegaardiana*, vol. 9. Copenhagen: Rosenkilde & Bagger, 1974.
- *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Time and the Self*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1975.
- "Love and Forms of Spirit: Kierkegaard vs. Hegel"; in *Kierkegaardiana*, vol. 10, Copenhagen: C.A. Reitzel, 1977.
- "Self in/as Other"; in *Kierkegaardiana*, vol. 13. Copenhagen: C.A. Reitzel, 1982.
- *Journeys to Selfhood: Hegel & Kierkegaard*. New York: Fordham University Press, 2000.
- THIBAUT, Herve J.: *Creation and Metaphysics: A Genetic Approach to Existential Act*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.
- TILLEY, J. Michael: "The Role of Others in 'On the Occasion of a Confession': From A Literary Review to Works of Love"; in *Kierkegaard Studies Yearbook 2007*. Berlin — New York: de Gruyter, 2007.
- TORRELLÓ, Juan Bautista: *Psicología abierta*. Madrid: Rialp, 1972.
- TORRALBA ROSELLÓ, Francesc: *Amor y diferencia: El misterio de Dios en Kierkegaard*. Barcelona: PPU, 1993.
- TORRELL, Jean-Pierre : « Saint Thomas et l'histoire. État de la question et pistes de recherche » ; dans *Revue thomiste*, 105. Toulouse : 2005.
- *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2*. Troisième édition. Paris : Éditions du Cerf, 2008.
- *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*. Nouvelle édition profondément remaniée et enrichie d'une bibliographie mise à jour. Paris : Les éditions du Cerf, 2015.

- TUGWELL, Simon, in *Albert & Thomas: Selected Writings*. Translated, edited and introduced by Simon Tugwell, O.P. New York — Mahwah (NJ): Paulist Press, 1988.
- TURNBULL, Jamie: "Saving Kierkegaard's Soul: From Philosophical Psychology to Golden Age Soteriology"; in *Kierkegaard Studies Yearbook 2011*. Berlin — New York: de Gruyter, 2011.
- TUTEWILER, Corey Benjamin: "Being and Thinking Humanly: Human Nature as Criterion for Thought in Kierkegaard"; in *Acta Kierkegardiana*, vol. 6. Toronto: Kierkegaard Circle, 2013.
- TUTTLE, Howard N.: *The Crowd is Untruth: The Existential Critique of Mass Society in the Thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger and Ortega y Gasset*. New York: Peter Lang, 1996.
- UNAMUNO, Miguel de: *Obras selectas*. 5ª ed. Madrid: Plenitud, 1965.
- *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. 8ª reimpresión. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- VARDY, Peter: *Kierkegaard*. London: Harper Collins Publishers, 1996. Tr. esp.: *Kierkegaard*. Traducido por Maite Solana. Barcelona: Herder, 1996.
- VENTIMIGLIA, Giovanni: *Tommaso d'Aquino*. Milano: La Scuola, 2014, p. 46.
- VIALLANEIX, Nelly : *Kierkegaard : L'unique devant Dieu*. Paris : Les éditions du Cerf, 1974. Tr. esp.: *Kierkegaard: El único ante Dios*. Traducido por Juan Llopis. Barcelona: Herder, 1977.
- VON BALTHASAR, H. U.: *Herrlichkeit. IV. Im Raum der Metaphysik*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961. Tr. esp.: *Gloria: una estética teológica. IV. Metafísica. Edad antigua*. Madrid: Encuentro, 1986.
- WAHL, Jean : *Traité de Métaphysique*. Paris : Payot, 1953. Tr. esp.: *Tratado de metafísica*. 1ª reimpresión. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- WALSH, Sylvia: *Living Poetically: Kierkegaard's Existential Aesthetics*. University Park (PA): Pennsylvania State University Press, 1995.
- *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*. Oxford — New York: Oxford University Press, 2009.
- WEISHEIPL, James A.: *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought and Works with Corrigenda and Addenda*. 2nd edition. Washington: The Catholic University of America Press, 1983. Tr. esp.: *Tomás de Aquino: Vida,*

- obras y doctrina*. Traducido por Frank Hevia. Pamplona: EUNSA, 1994.
- WESTPHAL, Merold: *Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*. West Lafayette (IN): Purdue University Press, 1996.
- “Kierkegaard and Hegel”; in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Edited by Alastair Hannay and Gordon D. Marino. Cambridge — New York: Cambridge University Press, 1998.
 - *Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul*. Bloomington (IN): Indiana University Press, 2004.
 - *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*. Bloomington (IN): Indiana University Press, 2008.
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Schriften 1: Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen*. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980. Tr. esp.: *Tractatus lógico-philosophicus*. Traducido por Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza, 2003.
- ZAGAL, Héctor: *Felicidad, placer y virtud: La vida buena según Aristóteles*. México D.F.: Ariel, 2013.